سوانح مولانا روم
علامہ شبلی نعمانی
اردو چینل
www.urduchannel.in

سوانح مولانا روم

یعنی

مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

مولفہٗ

مولانا شبلی نعمانی

فہرست

نمبر	مضمون	صفحہ
۱	دیباچہ	۰
۲	نام ونسب ولادت وتعلیم وتربیت	۱
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا بلخ سے تشریف لیجانا۔	۳
۴	سلاطین روم	〃
۵	قونیہ مین پہونچنا	۵
۶	مولانا کی ولادت	۶
۷	سید برہان الدین سے استفادہ۔	۸
۸	شمس تبریز کی ملاقات	۹
۹	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا۔	۱۸
۱۰	مولانا کی شاعری کی ابتدا	〃
۱۱	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	۲۰
۱۲	حسام الدین چلپی	۲۳
۱۳	مولانا کی بیماری اور وفات	۲۵
۱۴	اولاد	۲۷
۱۵	سلسلۂ باطنی	۲۸
۱۶	مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت	۲۹
۱۷	اخلاق وعادات	۳۴
۱۸	ریاضت شاقہ	۳۵
۱۹	زہد وقناعت	۳۶
۲۰	معاش	۴۲
۲۱	اُمرا کی صحبت سے اجتناب	۴۳
۲۲	وجد واستغراق	۴۴
۲۳	تصنیفات	۴۶
۲۴	دیوان	۴۸
۲۵	مثنوی	۶۰
۲۶	سبب تصنیف	۶۱
۲۷	مثنوی کی ترتیب	۷۰
۲۸	مثنوی اور حدیقہ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ	۷۳
۲۹	مثنوی کی خصوصیات	۸۴

۳۰	مثال ۱	۸۹	۴۷	روح
۳۱	مثال ۲	۹۰	۴۸	معاد
۳۲	مثال ۳	۹۱	۴۹	جبروقدر
۳۳	مثال ۴	۹۲	۵۰	تصوف
۳۴	مثال ۵	۹۴	۵۱	توحید
۳۵	مناظرات	۹۶	۵۲	وحدۃ الوجود
۳۶	علم کلام	۱۰۴	۵۳	مقامات سلوک وفنا
۳۷	مذاہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضروری ہے	۱۰۵	۵۴	عبادات
۳۸	الٰہیات	۱۰۷	۵۵	نماز
۳۹	ذاتِ باری	″	۵۶	روزہ
۴۰	صفات باری	۱۱۵	۵۷	حج
۴۱	نبوت	۱۲۰	۵۸	فلسفہ وسائنس
۴۲	وحی کی حقیقت	۱۲۱	۵۹	تجاذب اجسام
۴۳	مشاہدہ ملائکہ	۱۲۵	۶۰	تجاذب ذرات
۴۴	نبوت کی تصدیق	۱۳۱	۶۱	تجدد امثال
۴۵	معجزہ	۱۳۵	۶۲	مسئلۂ ارتقا
۴۶	معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں	۱۳۹		

سوانح مولانا روم

یعنی

مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

جسمیں

مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے

تقریظا ورتبصرہ لکھا گیا ہے

مولفہ

عالیجناب شمس العلما مولانا شبلی نعمانی

ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال

فیلو آف یونی ورسٹی الآباد، و

متوسل سرکار آصفیۂ نظام

محمد رحمت اللہ رعد نے

نامی پریس کانپور مین چھاپے

سنہ ۱۹۰۶ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مصلیاً

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست اما نمی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلۂ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہی، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی)
پہلے شائع ہو چکے ہین۔ **مولانا روم** کو دُنیا جس حیثیت سے جانتی ہی وہ فقر و
تصوف ہی، اور اِس لحاظ سے **متکلمین** کے سلسلہ مین انکو داخل کرنا اور اِس
حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا، لوگون کو موجب تعجب ہوگا، لیکن ہمارے
نزدیک اصلی **علم کلام** یہی ہی کہ اسلام کے عقائد کی اسطرح تشریح کیجائے
اور اسکے حقایق و معارف اسطرح بتائے جائین کہ خود بخود، دلنشین ہو جائین

مولانا نے جس خوبی سے اِس فرض کو ادا کیا ہے، مشکل سے اس کی نظیر مِل سکتی ہے۔ اِسلیے اُن کو زمرۂ متکلمین سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہے۔

مولانا کے حالات و واقعات، عام تذکروں میں مختصراً ملتے ہین سپہ سالار ایک بزرگ، مولانا کے مُرید خاص تھے اور مدّت تک فیضِ صحبت اُٹھایا تھا۔ اُنھون نے مولانا کی مستقل سوانح عُمری لکھی ہے۔ مناقب العارفین مین بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہے، مین نے زیادہ تر انھین دونون کتابون کو ماخذ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ کتابین قدیم مذاق پر لکھی گئی ہین اور اِسلیے ضروری اور بکار آمد باتین کم ملتی ہین۔ لیکن اِس نقصان کی تلافی اِسطرح کردی گئی ہے کہ مولانا کے کلام، اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے۔ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ وَهُوَ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، عرف مولانائے روم، حضرت ابوبکر صدیق کی اولاد مین تھے، جواہر مضیئہ مین سلسلۂ نسب اسطرح بیان کیا ہے، محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق، اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہین، لیکن سپہ سالار نے اُن کو دادا لکھا ہے، اور یہی صحیح ہے، حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے، سلاطین وقت اسقدر انکی عزت کرتے تھے، کہ محمد خوارزم شاہ[2] نے اپنی بیٹی کی اُن سے شادی کردی تھی بہاء الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہاء الدین کا مامون اور مولانا کا نانا[1] تھا۔

مولانا کے والد شیخ بہاء الدین

مولانا کے والد کا لقب بہاء الدین اور بلخ وطن تھا، علم و فضل مین یکتائے روزگار گنے جاتے تھے، خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے انھی کے ہان فتوے آتے تھے، بیت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گذر اوقات تھی، وقف کی آمدنی سے مطلقاً

---

[1] مدینة العلم ازیقی۔

[2] محمد خوارزم شاہ سلسلۂ خوارزمیہ کا بہت بڑا باقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لیکر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق تک اسکے زیر اثر تھا، اخیر اخیر مین ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسکے بجاے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا، لیکن راہ مین اسقدر برف پڑی کہ واپس آیا، سنہ ٦١٦ھ مین چنگیز خانیون سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت مین سنہ ٦١٧ھ مین وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ۱۲

متمع نہین ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے ظہر کے بعد، حقائق اور اسرار بیان کرتے، پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا،

یہ خوارزم شاہیون کی حکومت کا دور تھا، اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گلِ سرسبد تھا، مسند آرا تھا، وہ بہاء الدین کے حلقہ بگوشون مین تھا اور اکثر انکی خدمت مین حاضر ہوتا، اسی زمانہ مین امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو انسے بھی خاص عقیدت تھی، اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت مین حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمرکاب ہوتے، بہاء الدین اثناے وعظ مین فلسفۂ یونانی اور فلسفہ دانون کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگون نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیون کی تقویم کہن پر جان دیتے ہین، نجات کی کیا امید کرسکتے ہین، امام صاحب کو یہ ناگوار گذرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ کہ نہ سکتے،

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزارون لاکھون آدمیون کا مجمع تھا، شخصی سلطنتون مین جو لوگ مرجع عام ہوتے ہین سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے، مامون الرشید نے اسی بناپر حضرت علی رضا کو عیدگاہ مین جانے سے روکدیا تھا، جہانگیر نے اسی بناپر مجدد الف ثانی کو قید کردیا تھا، بہرحال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھکر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے، امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ہان،

شیخ بہاء الدین کا بلخ سے تشریف لے جانا

اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑیگی، خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانۂ شاہی اور قلعہ کی کنجیان، بہاء الدین کے پاس بھیجدین، اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیان میرے پاس رہ گئی ہین وہ بھی حاضر ہین، مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا، جمعہ کو وعظ کہکر یہان سے چلا جاؤنگا، جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص مین سے تین سو بزرگ ساتھ تھے، خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچتایا اور حاضر ہوکر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادہ سے باز نہ آئے، راہ مین جہان گذر ہوتا تھا تمام روسا وامرا زیارت کو آتے تھے۔ سنہ ۶۱۰ھ مین نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فریدالدین عطارؒ انکے ملنے کو آئے، اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا، خواجہ صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا، یہ کہکر اپنی مثنوی **اسرار نامہ**، مولانا کو عنایت کی۔[1]

سلاطین روم

چونکہ مولانا کے حالات زندگی مین سلاطین روم کا ذکر جابجا آئیگا اور ان سلاطین مین سے اکثرون کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اسلیے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر ضرور ہے، اس زمانہ مین جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے، وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیاے کوچک پر قابض ہوگئی تھی، اور اس زمانہ مین ایشیاے کوچک ہی کو روم کہتے تھے، یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور ۱۴ حکمران ہوئے اس سلسلہ کا پہلا فرمانروا قطلمش تھا جو طغرل بک سلجوقی کا برادر عم زاد تھا، قطلمش الپ ارسلان کے مقابلہ مین باغی ہوکر سنہ ۴۵۶ھ مین مارا گیا۔

[1] یہ واقعہ اور تمام تذکرون مین مذکور ہے لیکن سپہ سالار کے رسالہ مین اسکا مطلق ذکر نہین۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف مین آئے، تو اُسوقت علاء الدین کیقباد تخت سلطنت پر متمکن تھا، وہ بڑی عظمت وجلال کا بادشاہ تھا، اور اُسکی حدود سلطنت بہت وسیع ہوگئے تھے ۶۳۴ھ مین مرگیا، اور اسکا بیٹا غیاث الدین کیخسرو بادشاہ ہوا، اُسکے زمانہ مین ۶۴۱ھ مین تاتاریون نے بہ سرداری تاجو روم کا رخ کیا، غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہوکر مطیع ہوگیا، ۶۵۶ھ مین وفات پائی، اُسنے تین بیٹے چھوڑے، علاء الدین کیقباد، عزالدین کیکاوس، رکن الدین قلیچ ارسلان، علاء الدین کو خاص **قونیہ** کی حکومت ملی، ۶۵۵ھ مین وہ ہلاکو خان کے بھائی منجو خان سے ملنے کے لیے قونیہ سے چلا، اور اسی سفر مین مرگیا، منجو خان نے بلاد روم کو اُسکے دو بھائیون مین تقسیم کردیا، اور یہ دونون بھائی منجو خان کے خراج گذار رہے۔

عزالدین کیکاوس خاص **قونیہ** کا بادشاہ تھا، اسی زمانہ مین ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کیکاوس بھاگ گیا، اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی ۶۵۹ھ مین کیکاوس اور رکن الدین دونون بھائیون مین لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کردیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات مین آئیگا اسی رکن الدین کا حاجب اور درحقیقت سیاہ وسفید کا مالک تھا[1]۔ رکن الدین، مولانا روم کا مرید خاص اور منھ بولا فرزند تھا

[1] یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لیے گئے ہین، حبیب السیر اور ابن خلدون مین جابجا اختلاف ہے، لیکن مین نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے، ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروا تو الکتا ہے۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہوکر بغداد پہونچے یہان مدتون قیام رہا روزانہ شہر کے تمام امرا اور روسا وعلما ملاقات کو آتے تھے اور انسے معارف وحقائق سنتے تھے اتفاق سے انھی دنون بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد مین آئے تھے یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس مین شریک ہوکر مولانا کے حلقہ بگوش ہوگئے واپس جاکر علاء الدین سے تمام حالات بیان کیے وہ غائبانہ مرید ہوگیا،

شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوے زنجان مین آئے زنجان سے آق شہر کا رخ کیا یہان خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہانداری کے لوازم ادا کیے پورے سال بھر یہان قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا۔ یہان سات برس تک قیام رہا۔ اسوقت مولانا روم کی عمر ۱۸ برس کی تھی بہاء الدین نے اسی سن مین انکی شادی کردی مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۶۲۳ھ مین یہین پیدا ہوے۔ لارندہ سے شیخ بہاء الدین کیقباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوے[1] کیقباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر مین لایا شہر پناہ کے قریب پہونچکر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا مولانا کو ایک عالیشان مکان مین اتارا اور ہر قسم کے ضروریات وآرام کے سامان مہیا کیے اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیض صحبت اٹھاتا۔

قونیہ مین پہنچنا

شیخ بہاء الدین نے جمعہ کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ھ مین وفات پائی۔

[1] نفحات۔

مولانا کی ولادت

مولانا روم سنہ ۶۰۴ھ مین بمقام بلخ پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی شیخ بہاء الدین کے مریدون مین سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے، مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت مین دیا۔ وہ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور استاد بھی، مولانا نے اکثر علوم و فنون انھی سے حاصل کیے۔ ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر مین جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ مین آئے، جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی سنہ ۶۲۹ھ مین جب انکی عمر ۲۵ برس کی تھی تکمیل فن کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس[1] زمانہ مین دمشق اور حلب، علوم و فنون کے مرکز تھے، ابن جبیر نے سنہ ۵۷۸ھ مین جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر مین ۲۰ بڑے بڑے دار العلوم موجود[2] تھے۔ حلب مین سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابو المحاسن کی تحریک سے سنہ ۵۹۱ھ مین متعدد بڑے بڑے مدرسے قایم کیے، چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بنگیا

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا، اور مدرسہ حلاویہ کی دار الاقامۃ (بورڈنگ) مین قیام کیا[3] اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے، انکا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے

---

[1] مناقب العارفین صفحہ ۵۲۔

[2] سفرنامہ ابن جبیر ذکر دمشق۔

[3] ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاء الدین۔

[4] سپہ سالار صفحہ ۳۹۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث۔ حافظ۔ مورخ۔ فقیہ۔ کاتب۔ مفتی۔ اور ادیب تھے" حلب کی تاریخ جو انھون نے لکھی ہے اُسکا ایک ٹکڑا یورپ مین چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسون مین بھی علم کی تحصیل کی طالب العلمی ہی کے زمانہ مین عربیت۔ فقہ۔ حدیث۔ اور تفسیر اور معقول مین یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے[1]

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہین چلتا کہ کس مدرسہ مین رہکر تحصیل کی، سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے، کہ "وقتیکہ خداوندگار ما، در دمشق بود در مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ متمکن بودند" لیکن ہمکو مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہین۔ مناقب العارفین مین لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق مین رہکر علوم کی تحصیل کی، اور اس وقت مولانا کی عمر ۴۰ برس کی تھی[2]۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ مین نہایت اعلی درجہ کی مہارت پیدا کی تھی، جواہر مضیہ مین لکھا ہے کان عالماً بالمذاہب، واسع الفقہ عالماً بالخلاف وانواع العلوم، خود انکی مثنوی اسکی بہت بڑی شہادت ہے لیکن اس سے بھی انکار نہین ہو سکتا کہ انھون نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزون مین کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے، مثنوی مین جو تفسیری روایتین نقل کی ہین اشاعرہ یا ظاہریون کی روایتین ہین، انبیا کے قصص وہی نقل کیے ہین جو عوام مین

[1] سپہ سالار صفحہ ۱۶۔ [2] مناقب العارفین صفحہ ۵۵ و ۵۶۔

مشہور تھے معتزلہ سے اُنکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہین۔

ہست این تاویل اہلِ اعتزال وای آنکس کو ندارد نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ مین تھے، یہ خبر سنکر ترمذ سے روانہ ہوے اور قونیہ مین آئے، مولانا اسوقت لارندہ مین تھے، سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا، اور اپنے آنے کی اطلاع دی، مولانا اسی وقت روانہ ہوے، قونیہ مین شاگرد اُستاد کی ملاقات ہوئی دونون نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک دونون پر بیخودی کی کیفیت رہی، افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، اور جب تمام علوم مین کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمھارے والد کی امانت ہے جو مین تمکو دیتا ہون، چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی، بعضون کا بیان ہے کہ اسی زمانہ مین مولانا انکے مرید بھی ہوگئے، چنانچہ مناقب العارفین مین ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے، مولانا نے اپنی مثنوی مین جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے،

سید برہان الدین سے استفادہ

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا، علوم دینیہ کا درس دیتے تھے، وعظ کہتے تھے، فتوی لکھتے تھے، سماع وغیرہ سے سخت احتراز رکھتے تھے، انکی زندگی کا دوسرا دور، درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے جس کو ہم تفصیل سے لکھتے ہین۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ، جو مولانا کی زندگی کا سب سے

بڑا واقعہ ہے تذکرون اور تاریخون مین اسقدر مختلف اور متناقض طریقون سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

جواہر مضیئہ جو علماے حنفیہ کے حالات مین سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، اسمین لکھا ہے کہ ایکدن مولانا گھر مین تشریف رکھتے تھے تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے، چارون طرف کتابون کا ڈھیر لگا ہوا تھا، اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکلے اور سلام کرکے بیٹھ گئے، مولانا کی طرف مخاطب ہوکر پوچھا کہ یہ (کتابون کی طرف اشارہ کرکے) کیا ہے، مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہین جانتے، یہ کہنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابون مین آگ لگ گئی، مولانا نے کہا یہ کیا ہے شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہین جانتے، شمس تو یہ کہکر چل دیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار، مال اولاد، سب چھوڑ چھاڑ نکل کھڑے ہوے، اور ملک بملک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہین پتہ نہ لگا، کہتے ہین کہ مولانا کے مریدون مین سے کسی نے شمس کو قتل کرڈالا،

شمس تبریز کی ملاقات

زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ مین لکھا ہے کہ شمس تبریز کو اُنکے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ، وہان ایک دل سوختہ ہے اُسکو گرم کرآؤ، شمس پھرتے پھراتے قونیہ پہونچے، شکر فروشون کی کاروان سرامین اُترے، ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک واحتشام سے نکلی، شمس نے سرراہ ٹوک کرپوچھا کہ "مجاہدہ وریاضت سے کیا مقصد ہے، مولانا نے کہا اتباعِ شریعت، شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہین، مولانا نے کہا اس سے بڑھکر اور کیا ہوسکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہین کہ "تمکو منزل تک

پہونچا دے پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترا نہ بستاند　　　جہل ازان علم بہ بود بسیار

مولانا پران جملون کا یہ اثر ہوا کہ اُسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت مین ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوے تھے، سامنے کچھ کتابین رکھی ہوئی تھین، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابین ہین؟ مولانا نے کہا یہ قیل وقال ہے تمکو اس سے کیا غرض؟ شمس نے کتابین اُٹھا کر حوض مین پھینک دین، مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان درویش! تمنے ایسی چیزین ضایع کر دین جو اب کسیطرح نہین مل سکتین، ان کتابون مین ایسے نادر نکتے تھے کہ انکا نعم البدل نہین مل سکتا، شمس نے حوض مین ہاتھ ڈالا اور تمام کتابین نکال کر کنارہ پر رکھدین، لطف یہ کہ کتابین ویسی ہی خشک کی خشک تھین، نمی کا نام نہ تھا، مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی، شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتین ہین، تم ان کو کیا جانو؟ اسکے بعد مولانا ان کے ارادتمندون مین داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ مین پہونچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی، تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہان تواتراً مشہور تھی اسکو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

"مولانا اپنے مدرسہ مین درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوا بیچتا ہوا مدرسہ مین آیا، حلوے کی اُسنے قاشین بنالین تھین، اور ایک ایک پیسہ کو

ایک ایک قاش بیچتا تھا، مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔
حلوا سے کروہ توکسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اُٹھ کھڑے ہوے اور خدا جانے کدھر چلدیے، برسون کچھ پتہ نہ چلا، کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے، جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے، اُنکے شاگردان شعرون کو لکھ لیا کرتے تھے، یہی اشعار تھے جو جمع ہوکر مثنوی بنگئی‘‘ یہ واقعہ لکھکر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف مین اس مثنوی کی بڑی عزت ہے، لوگ اسکی نہایت تعظیم کرتے ہین اور اسکا درس دیتے ہین، خانقاہون مین شب جمعہ معمولاً اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔
جو روایتین نقل ہوئین ان مین سے بعض نہایت مستند کتابون مین ہین، مثلاً جواہر مضیۂ بعض اور تذکرون مین منقول ہین، بعض زبانی متواتر روایتین ہین، لیکن ایک بھی صحیح نہین، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہین، بلکہ اسلیے کہ جیساکہ آگے آتا ہے صحیح روایت کے خلاف ہین، اس سے تم قیاس کرسکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات مین کسقدر دور از کار روایتین مشہور ہوجاتی ہین اور وہی کتابون مین درج ہوکر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہین۔
سپہ سالار جنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے، ۴۰ برس فیض صحبت اُٹھایا تھا، واقعہ نگاری مین ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہین، تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ، صاف اور بالکل قرین عقل ہے،

چنانچہ ہم اُسکو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہین، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہین۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسمعیلیہ کا امام تھا، لیکن اُنھون نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا، شمس[۱] نے تبریز مین علم ظاہری کی تحصیل کی، پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوے، لیکن عام صوفیون کی طرح پیری مریدی اور بیعت و ارادت کا طریقہ نہین اختیار کیا، سوداگرون کی وضع مین شہرون کی سیاحت کرتے رہتے، جہان جاتے کاروان سرا مین اترتے اور حجرہ کا دروازہ بند کر کے مراقبہ مین مصروف ہوتے، معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازاربند بُن لیتے اور اسی کو بیچکر کفاف مہیا کرتے، ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الٰہی! کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اُسیوقت چل کھڑے ہوے قونیہ پہونچے تو رات کا وقت تھا، برنج فروشون کی سرا مین اُترے، سرا کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر اُمرا اور عمائد تفریح کے لیے وہان آبیٹھتے تھے، شمس بھی اسی چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے، مولانا کو اُنکے آنے کا حال معلوم ہوا تو اُنکی ملاقات کو چلے، راہ مین لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے، اسی شان سے سرا کے دروازہ پر پہونچے، شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے، دونون بزرگون کی آنکھین چار ہوئین، اور دیر تک

[۱] دیباچہ مثنوی، نفحات مین لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔

زبانِ حال مین باتین ہوتی رہین شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات مین کیونکر تطبیق ہوسکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربزہ نہین کھایا کہ معلوم نہین جناب رسول اللہ نے اسکو کسطرح کھایا ہے؟ دوسری طرف، اپنی نسبت یون فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شانی (یعنی اللہ اکبر! میری شان کسقدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلعم باایں ہمہ جلالتِ شان فرمایا کرتے تھے کہ مین دن بھر مین ستر دفعہ استغفار کرتا ہون، مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت مین وہ ایک خاص درجہ پر ٹھہر گئے تھے، اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے اُنکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلعم منازلِ تقرب مین، برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے، اس لیے جب بلند پایہ پر پہونچتے تھے تو پہلا پایہ اسقدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے،

مناقب العارفین کی روایت مین جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہی کہ یہ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے، اس بنا پر مولانا کی مسند نشینیِ فقر کی تاریخ، اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونون بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرہ مین چلہ کش رہے، اس مدت مین آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسیکو حجرہ مین آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین مین اس مدت کو نصف کر دیا ہے، اس زمانہ سے مولانا کی حالت مین ایک

نمایان تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے، اب اسکے بغیر چین نہین آتا تھا
چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال دفعتہ چھوڑ دیے، اور حضرت
شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہین ہوتے تھے، تمام شہر مین ایک شورش مچ گئی،
لوگون کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سر و پا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام
کے نہین رہے، یہ برہمی یہان تک پھیلی کہ خود مریدان خاص اسکی شکایت کرنے
لگے، شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش، فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہونچ جائے، چپکے گھر سے
نکل کر، دمشق کو چلدیے، مولانا کو اُنکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگون سے
قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی، مریدان خاص کو بھی خدمت مین بار نہین ملسکتا تھا،
مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا، اس خط نے شوق کی آگ اور
بھڑکا دی، مولانا نے اس زمانہ مین نہایت رقت آمیز اور پر اثر اشعار کہے، جن لوگون نے
شمس کو آزردہ کیا تھا، انکو سخت ندامت ہوئی، سب نے مولانا سے آکر معافی کی
درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی
مثنوی مین درج کیا ہے۔

ہمہ گریان، بہ توبہ گفتہ کہ وے	عفوِ ما کن ازین گناہ، خدلے
قدر را و از عمی نہ دانستیم	کہ بُدا و پیشوا نہ دانستیم
طفلِ رہ بودہ ایم، خردہ مگیر	یا رب انداز در دل آن پیر
کہ کند عذر ہاے ما را او	عفو کُلی ازین شدیم دو تو

پیشِ شیخ آمد ندلا بہ کنان | کہ بہ بخشا مکن دگر ہجران
تو بہ ہا می کنیم رحمت کن | گر دِگر این کنیم لعنت کن
شیخ شان چونکہ دید ازیشان این | راہ شان داد و رفت از دآن کین

اب رائے یہ قرار پائی کہ سب ملکر دمشق جائیں اور شمس کو منا کر لائیں، سلطان ولد اس قافلہ کے سپہ سالار بنے، مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا، خط یہ تھا۔

بہ خدائیکہ در ازل بودہ ست | حیّ و دانا و قادرِ قیُّوم
نورِ او شمع ہای عشق افروخت | تا بشد صد ہزار سر معلوم
از یکے حکم او جہان پُر شد | عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی | گشت گنج عجائبش مکتوم
کہ از ان دم کہ تو سفر کردی | از حلاوت جدا شدیم چو موم
ہمہ شب ہمچو شمع مے سوزیم | ز آتشش جفت وانگبین محروم
در فراقِ جمال تو مارا | جسم ویران و جان ہمچون بوم
آن عنان را بدین طرف برتاب | زفت کن پیل عیش را خرطوم
بے حضورت سماع نیست حلال | ہمچو شیطان طرب شدہ مرجوم
یک غزل بے تو ہیچ گفتہ نشد | تا رسد آن بہ مشرقہ مفہوم
بس بذوق سماع نامۂ تو | غزلی پنج و شش بشد منظوم

شام از نور صبح روشن باد　　　　ای بتو فخر شام وارمن و روم

اِن اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ اشعر کی لکھی تھی جسکے دو شعر دیباچۂ مثنوی مین نقل کیے ہین۔

بروید اے حریفان بکشید یار ما را　　　　بمن آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بوعدہ گوید کہ دم دگر بیاید　　　　مخورید مکر او را، بفریبد او شما را

سلطان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہونچے، بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا، سب سامنے جا کر آداب وتسلیم بجا لائے اور پیشکش[1] جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا، شمس مُسکرائے کہ ع بدام ودانہ نگیرند مرغ دانا را، پھر فرمایا کہ ان خزف ریزون کی ضرورت نہین، مولانا کا پیام کافی ہے، چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے سب کو لیکر روانہ ہوئے تمام لوگ سواریون پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے، مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدون اور حاشیہ بوسون کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے، اور بڑے تزک واحتشام سے لائے۔ مدت تک بڑے ذوق وشوق کی صحبتین رہین۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جسکا نام کیمیا تھا، شادی کر لی، مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرا دیا کہ حضرت شمس اس مین قیام فرمائین۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جنکا نام علاء الدین چلبی تھا جب مولانا سے

---

[1] دیباچہ مثنوی مین لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے اور مولانا نے اسلیے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کیے جائین۔

ملنے آتے تو حضرت شمس کے خیمہ مین سے ہو کر جاتے شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے علاء الدین نے لوگون سے شکایت شروع کی، حاسدون کو موقع ملا سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے، ایک بیگانہ آئے اور یگانون کو گھر مین نہ آنے دے، یہ چرچا بڑھتا گیا، یہان تک کہ شمس نے اب کی دفعہ عزم کرلیا کہ جاکر پھر کبھی نہ آئین، چنانچہ دفعۃً غائب ہوگئے، مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہین پتہ نہ چلا، آخر تمام مریدون اور عزیزون کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے، دمشق مین قیام کرکے ہر طرف سراغ رسانی کی لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہوکر قونیہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہین، مناقب العارفین مین کیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہین لیکن اسقدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجۂ محترمہ کیمیا خاتون تھین، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھین اسپر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اُسیوقت بیمار ہوئین اور تین دن کے بعد مرگئین، اُنکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے، مناقب العارفین مین یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۶۴۴ھ مین پیش آیا" اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کُل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ مین لکھا ہے کہ شمس، اول دفعہ جب ناراض ہوکر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہونچے، اور مولانا خود جاکر اُنکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مثنوی مین اس واقعہ کی طرف ان اشعار مین اشارہ کیا ہے۔

ساربانا! بار بگشا ز اشتران | شہر تبریز ست و کوی دلستان

فرّ فردوس ست این پالیز را | شعشعۂ عرش ست این تبریز را

ہر زمانے فوجِ روح انگیز جان | از فراز عرش بر تبریزیان

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت مین رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اسقدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہوکر کسی طرف نکل گئے اور پھر اُنکا پتہ نہ لگا، لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہین کہ انکو اسی زمانہ مین جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے، مولانا کے بعض مریدون نے حسد کی وجہ سے قتل کردیا،[1] نفحات الانس مین ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی، نفحات الانس مین شمس کی شہادت کا ۶۴۵ھ لکھا ہے، غرض شمس کی شہادت یا غیبوبت کا زمانہ ۶۴۴ھ اور ۶۴۵ھ کے بیچ بیچ مین ہے، شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی،

مولانا کی شاعری کی ابتدا

تذکرہ نویسون نے گو تصریح نہین کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہین کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت مین پنہان تھے جس طرح پتھر مین آگ ہوتی ہے، شمس کی جدائی گویا چقماق تھی اور شرارے اُنکی پرجوش غزلین، مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی، چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانہ مین ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قونیہ پر حملہ کیا، اور اپنی فوجین

[1] جواہر مضیئہ۔

شہر کے چارون طرف پھیلا دین، اہل شہر محاصرہ سے تنگ آ کر مولانا کی خدمت مین حاضر ہوئے، آپ نے ایک ٹیلہ پر جو بیچو خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلا بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی، بیچو خان کے سپاہیون نے مولانا کو تاک کر تیر باران کرنا چاہا لیکن کمانین کھینچ نہ سکین، آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دین لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر مین غل پڑ گیا، لوگون نے بیچو خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اسنے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب پھٹ کر ادھر اُدھر نکل گئے، جھلا کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن پاؤن اُٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا"

یہ پوری روایت مناقب العارفین مین ہے (صفحہ ۱۵۳) صوفیانہ روایتون پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہین، اسلیے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اسقدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بیچو خان کے خیمہ کے آگے مصلا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی، اور اہل فوج کی تیر باران کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، تو اسنے خود بیچو خان کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا، اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہین۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بیقرار و بیتاب رکھا، ایک دن اسی جوش وخروش کی حالت مین گھر سے نکلے، راہ مین شیخ صلاح الدین زرکوب کی دکان تھی، وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے، مولانا پر ہتوڑی کی آواز نے سماع کا اثر

پیدا کیا، وہین کھڑے ہوگئے اور وجد کی حالت طاری ہوگئی شیخ مولانا کی حالت دیکھکر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہان تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہوگئی لیکن انھون نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر نکل آئے، مولانا نے انکو آغوش مین لے لیا اور اس جوش و مستی مین دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یکی گنجے پدید آمد ازین دکان زرکوبی　　زہی صورت زہی معنی زہی خوبی زہی خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہین کھڑے کھڑے دکان لٹوا دی، اور دامن جھاڑکر، مولانا کے ساتھ ہوگئے، وہ ابتدا سے صاحبِ حال تھے، سید برہان الدین محقق سے ان کو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم اُستاذ اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے[1]۔

صلاح الدین زرکوب کی صحبت

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی ۹ برس تک متصل انسے صحبت گرم رہی، جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈھتے پھرتے تھے، ان سے حاصل ہوئی۔ چنانچہ بہاء الدین ولد اپنی مثنوی مین فرماتے ہین۔

قطب ہفت آسمان و ہفت زمین　　لقب شان بود صلاح الدین

نور خور از رخش خجل گشتے　　ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے

چون ورا دید شیخ صاحبِ حال　　برگزیدش زجملۂ ابدال

رو بدو کرد جملہ را بگذاشت　　غیر او را خطا و سہو انگاشت

---

[1] نفحات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب۔

گفت آن شمس دین کہ می گفتیم | باز آمد با چہرا خفتیم
گفت از روے مہر با یاران | نیست پروائے کس مرا بہ جہان
من ندارم سر شما بروید | از برم ـ با صلاح دین گروید
شورش شیخ گشت ازو ساکن | وان ہمہ رنج و گفتگو ساکن
شیخ با او چنانکہ با آن شاہ | شمس تبریز خاصۂ اللہ
خوش درآمیخت ہمچو شیر و شکر | کار ہر دو ز ہمد گر شد زر[1]

مولانا صلاح الدین کی شان مین نہایت ذوق شوق کی غزلین اور اشعار لکھتے تھے ایک غزل مین فرماتے ہین۔

مطربا اسرار ما را باز گو | قصہ ہاے جان فزا را باز گو
ما دہان بربستہ ایم از ذکر او | تو حدیث دلکشا را باز گو
چون صلاح الدین صلاح جان ماست | آن صلاحِ جان ہا را ، باز گو

مولانا کے پرانے رفیقون نے یہ دیکھکر کہ ایک زرکوب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہین آتا تھا، مولانا کا نہ صرف ہمدم و ہمراز بنگیا ہے' بلکہ مولانا اُس سے اسطرح پیش آتے ہین جس طرح مُرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی' اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی مین لکھتے ہین۔

باز در منکران غریو افتاد | باز درہم شدند اہل فساد

[1] سپہ سالار صفحہ ۷۰۔

گفتہ باہم کزین یکے، رستیم | چون نگہ می کنیم در شستیم
اینکہ آمد زا ولین بترست | اولین نور بود این شررست
کاش کان اولیہ بودی باز | شیخ ما را رفیق وہم دمساز
ہمہ این مرد را ہیے دانیم | ہمہ ہم شہریم وہم خوانیم
نہ ورا خط، نہ علم، نہ گفتار | بر ما خود نداشت این مقدار
گرچہ شان ترہات می گفتند | از غم وغصہ شب نہ می خفتند
کای عجب از چہ روی، مولانا | می نیاید کسے چو او دانا
روز و شب میکند سجود او را | بر فزونان دین، فزود او را
یک مریدے برسم طنازی | شد از یشان و کرد غمازی
او ہمان لحظہ نزد مولانا | آمد و گفت آن حکایت را
کہ ہمہ جمع قصد آن دارند | کہ فلان را زنند و آزارند

لیکن جب حریفون کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُس سے منقطع نہین ہوسکتا تو اس خیال سے باز آئے، مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہوجائین؛ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتین گرم رہین، بالآخر سنہ ۶۶۲ھ شیخ بیمار ہوے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طائر روح

سلہ سپہ سالار صفحہ ۱۷

قفس عنصری سے نجات پائے، تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی، مولانا نے تمام رفقا اور اصحاب کے ساتھ انکے جنازہ کی مشایعت کی، اور اپنے والد کے مزار کے پہلو مین دفن کیا، مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت مین ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

ای ز ہجران در فراقت آسمان بگریستہ　　　دل میان خون نشستہ عقل و جان بگریستہ

حسام الدین چلپی

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلپی کو جو معتقدان خاص مین تھے، ہمدم و ہمراز بنایا۔ اور جب تک کہ زندہ رہے اُنھی سے دل کو تسکین دیتے رہے، مولانا اُنکے ساتھ اسطرح پیش آتے تھے کہ لوگون کو گمان ہوتا تھا کہ شاید اُن کے مرید ہین، وہ بھی مولانا کا اسقدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت مین، ایک دن بھی مولانا کے وضوخانہ مین وضو نہین کیا، شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کر آتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر مین آئیگی۔

سنہ ۶۷۲ھ مین قونیہ مین بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۰ دن تک قائم رہا، تمام لوگ سراسیمہ و حیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمۂ تر چاہتی ہے، اور انشاءاللہ کامیاب ہو گی، اسی زمانہ مین مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با این ہمہ مہر و مہربانی ۔ دل می دہدت کہ خشم رانی
وین جملہ شیشہ خانہا را درہم شکنی بہ لن ترانی
در زلزلہ است دار دنیا کز خانہ تو رخت می کشانی
نالان ز تو صد ہزار رنجور بے تو نہ زیند ہین تو دانی

ان دنون مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے، اسی زمانہ مین ایک اور غزل لکھی۔

رو سر بنہ بہ بالین، تنہا مرا رہا کن ترک من خراب شب گرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنہا خواہی بیا ببخشا خواہی برو جفا کن
بر شاہ خوبرویان واجب وفا نباشد ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن
دردیست غیر مردن آنرا دوا نباشد پس من چگونہ گویم آن درد را دوا کن
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم با سر اشارتم کرد کہ عزم سوی ما کن
گر اژدہاست بر رہ عشقی ست چون زمرد از برق آن زمرد ہین دفع اژدہا کن
بس کن کہ بیخودم من گر تو ہنر فزائی تو ریخ بو علی گو تنبیہ بو علا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا، اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے، علاج مین مشغول ہوسے، لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے، ابھی کچھ ہے، آخر تشخیص سے عاجز آئے، اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائین، مولانا مطلق متوجہ نہین ہوتے تھے، لوگون نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہین۔

بیماری کی خبر عام ہوئی، تو تمام شہر عیادت کیلیے ٹوٹا، شیخ صدر الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے

تربیت یافتہ، اور روم و شام مین مرجع عام تھے، تمام مریدون کو ساتھ لیکر آئے، مولانا کی حالت دیکھکر بیقرار ہوے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے، مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو، عاشق اور معشوق مین بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہین چاہتے کہ وہ بھی اُٹھ جائے اور نور نور مین مل جائے، شیخ روتے ہوے اُٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا۔

چہ دانی تو کہ درباطن چہ شاہی ہمنشین دارم — رخِ زرّینِ من منگر کہ پای آہنین دارم

شہر کے تمام امرا، علما، مشایخ، اور ہر طبقہ و درجہ کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار چیخین مار مار کر روتے تھے، ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاء الدین ولد سلوک اور تصوف مین بڑے پایہ کے شخص تھے، لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا، لوگون نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا، پھر یہی جواب ملا، چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق مین آپ کیا فرماتے ہین؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے، اُسکو وصیت کی حاجت نہین،

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا، مریدون سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کرکے باقی قرضخواہ سے بحل کرا لو، لیکن قرضخواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت مرحلہ سے رہائی ہوئی، چلپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازہ کی نماز کون پڑھائیگا؟ فرمایا مولانا صدر الدین، یہ وصیتین کرکے جمادی الثانی ۶۷۲ھ کی پانچوین تاریخ یکشنبہ کے دن غروبِ آفتاب کے وقت انتقال کیا،

رات کو تجہیز اور تکفین کا سامان مہیا گیا گیا صبح کو جنازہ اٹھا بچے۔ جوان۔ بوڑھے۔ امیر۔ غریب۔ عالم۔ جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازہ کے ساتھ تھے، اور چیخین مار مار کر روتے جاتے تھے، ہزارون آدمیون نے کپڑے پھاڑ ڈالے، عیسائیون اور یہودیون تک جنازہ کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے، بادشاہِ وقت جنازہ کے ساتھ تھا اُسنے اُنکو بلا کر کہا کہ تمکو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر تمھارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا، صندوق جسمین تابوت رکھا تھا، راہ مین چند دفعہ بدلا گیا، اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کیے گئے۔ شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان مین پہونچا، شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی، ۴۰ دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی مین مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جمادِ آخر	بود نقلانِ آن شہِ فاخر
سال ہفتاد و دو بُدہ بعدد	شش صد از عہد حضرتِ احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک دران ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر	ہمہ اندر فغان و آہ و نفیر
دیہیان ہم ز رومی و اتراک	کردہ از درد او گریبان چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	از سرِ مہرِ عشق نز پے بر

کردہ او را مسیحیان معبود | دیدہ او را جہود خوب چو ہود
عیسوی گفت، اوست عیسی ما | موسوی گفت، اوست موسی ما
ہمہ کردہ زغم گریبان چاک | ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
ہمچنان این کشید تا چل روز | ہیچ ساکن نشد دمی تف و سوز
بعد چل روز سوے خانہ شدند | ہمہ مشغول این فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اُسوقت سے آج تک بوسہ گاہ خلائق ہے۔ ابن بطوطہ جب قونیہ مین پہونچا ہے تو وہان کے حالات مین لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد، سلطان ولد، علاء الدین محمد کا نام صرف اس کارنامہ سے زندہ ہے کہ اُنھون نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا، سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے انکا نام روشن نہو سکا، لیکن علوم ظاہری و باطنی مین وہ یگانۂ روزگار تھے، مولانا کی وفات پر سب کی راے تھی کہ انھی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا، انھون نے حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانہ مین آپ ہی خلافت کے خدمات انجام دیتے تھے، اسلیے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے، حسام الدین چلپی نے ۶۸۴ھ مین انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوے،

اُنکے زمانہ مین بڑے بڑے علما وفضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق واسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بنجاتا۔ انکی تصنیفات مین سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے جس مین مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہین، اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھون نے ۷۱۲ھ مین ۹۶ برس کی عمر مین انتقال کیا، اُنکے چار صاحبزادے تھے چلپی عارف جنکا نام جلال الدین فریدون تھا، چلپی عابد۔ چلپی زاہد۔ چلپی واجد۔

چلپی عارف مولانا روم کی حیات ہی مین پیدا ہوے تھے، اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے، سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادہ پر بیٹھے اور ۷۱۹ھ مین انتقال کیا، اُنکے بعد اُنکے بھائی چلپی عابد نے مسند فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، لیکن نہ اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہین، نہ انکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے

سلسلۂ باطنی

مولانا کا سلسلہ ابتک قائم ہے، ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ مین لکھا ہے کہ اُنکے فرقہ کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہین، چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا، اسلیے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیاے کوچک، شام، مصر، اور قسطنطنیہ مین اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہین، مین نے سفر کے زمانہ مین اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہین، یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہین جسمین جوڑ یا درز نہین ہوتی۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہین، خرقہ یا کُرتہ کے بجاے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے، ذکر و شغل کا

یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھکر بیٹھتے ہین، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینہ پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوے رقص شروع کرتا ہے، رقص مین آگے یا پیچھے بڑھنا، یا ہٹنا نہین ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہین، سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہین لیکن مین نے سماع کی حالت نہین دیکھی، چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی، اور جیسا کہ آگے آئیگا وہ اکثر جوش کی حالت مین ناچنے لگتے تھے، مریدون نے تقلیداً اس طریقہ کو اختیار کیا، حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہین، صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ مین جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چارپایون کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقرا کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن ہیزم کشی، ۴۰ دن طباخی، ۴۰ دن بازار سے سوداسلف لانا، ۴۰ دن فقرا کی مجلس کی خدمتگاری، ۴۰ دن داروغہ گری، جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کر حلقہ مین داخل کر لیا جاتا ہے، اسکے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامہ) ملتا ہے، اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوے اور اس مدت مین اسنے بارہا بڑے بڑے صدمات اُٹھائے لیکن ساتوین صدی مین جس زور کی اسکو ٹکر لگی کسی اور قوم یا مذہب کو

لگی ہوتی تو پاش پاش ہوکر رہ جاتا یہی زمانہ ہے جسمین تاتار کا سیلاب اُٹھا اور دفعۃً اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا، سیکڑون ہزارون شہر اُجڑ گئے، کم ازکم ۹ لاکھ آدمی قتل کردیے گئے، سب سے بڑھکر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا، اسطرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا، یہ سیلاب ۶۱۵ھ مین تاتار سے اُٹھا اور ساتوین صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا محقق طوسی۔ شیخ سعدی۔ خواجہ فریدالدین عطار۔ عراقی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی۔ شیخ محی الدین عربی۔ صدرالدین قونوی۔ یاقوت حموی۔ شاذلی۔ ابن الاثیر مؤرخ ابن الفارض۔ عبداللطیف بغدادی۔ نجم الدین رازی۔ سکاکی۔ سیف الدین آمدی شمس الائمہ کردری۔ محدث ابن الصلاح۔ ابن النجار مؤرخ بغداد۔ ضیا ابن بیطار۔ ابن حاجب ابن القفطی صاحب تاریخ الحکما۔ خونجی منطقی۔ شاہ بوعلی قلندر۔ زملکانی، وغیرہ اسی پرآشوب عہد کے یادگار ہین۔

سلطنتین اور حکومتین مٹتی جاتی تھین لیکن علم وفن کے حدود وسیع ہوتے جاتے تھے، اسی زمانہ مین محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سر سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے قاموس الجغرافیہ لکھی۔ ضیا ابن بیطار نے بہت سی نئی دوائین دریافت کین، شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہونچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا۔ سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکرون مین لکھا ہے کہ "مولانا اپنے زمانہ کے ان مشاہیر مین سے اکثر سے ملے،

لیکن تفصیلی حالات نہین ملتے جسقدر پتہ لگتا ہے اُسکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے دمشق مین ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم مین مصروف تھے، اور انکی عمر ۲۴ برس کی تھی، سپہ سالار لکھتے ہین کہ مولانا جس زمانہ مین دمشق مین تھے محی الدین۔ شیخ سعد الدین حموی۔ شیخ عثمان رومی، شیخ اوحد الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتین رہین، جو حقائق و اسرار ان صحبتون مین بیان کیے گئے انکی تفصیل مین طول[1] ہے۔

صدر الدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر تھے، وہ قونیہ مین رہتے تھے، اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا، انکی پر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئیگا۔

نجم الدین رازی مشایخ کبار مین تھے، ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریکِ صحبت تھے، نماز کا وقت آیا تو انھی نے امامت کی، اور دونون رکعتون مین قل یا ایہا الکافرون پڑھی، چونکہ دونون مین ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کرکے کہا کہ ایک دفعہ میرے لیے پڑھی اور ایک دفعہ آپ[2] کے لیے۔

شاہ بوعلی قلندر پانی پتی جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے، مدت تک مولانا کی صحبت مین[3] رہے اور انسے مستفید ہوسے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے انسے بھی مولانا کی صحبتین رہین

---

[1] سپہ سالار صفحہ ۱۴ [2] نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی [3] ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلاد روم مین ہوا ہے، بوستان مین ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے، اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے، لیکن روایتون سے اسکی بھی تائید ہوتی ہے، مناقب العارفین مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیجدیجیے تاکہ مین اُس سے غذاے روحانی حاصل کرون، یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہین چاہے کسی کی ہو، اسی زمانہ مین مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالون کے ذریعہ سے پہونچی تھی، شیخ نے وہی غزل بھیجدی اسکے چند شعر یہ ہین۔

ہر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست — ما بہ فلک میرویم عزم تماشا کراست

ما بہ فلک بودہ ایم۔ یار ملک بودہ ایم — باز ہمان جا رویم باز کہ آن شہر ماست

ما ز فلک برتریم، وز ملک افزون تریم — زین دو چرا نگذریم، منزل ما کبریاست

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم مین ایک صاحبِ حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے ترانۂ حقیقت کا ایک نغمہ ہے، شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی، خاص اس غزل کے لیے سماع کی مجلسین منعقد کین، اور بہت سے ہدیے اور تحفے دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت مین بھیجا چنانچہ شیخ قونیہ مین آئے اور مولانا سے ملے[1]۔

علامۂ قطب الدین شیرازی۔ محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے، درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جسمین انھون نے فلسفہ کے کل اجزا، فارسی مین نہایت جامعیت سے

---

[1] مناقب العارفین صفحہ ۱۵۸۔

لکھے ہین، وہ مولانا کی خدمت مین امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہوکر گئے، انکے ملاقات کی روایتین مختلف ہین؛

جواہر مضیہ مین لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو، چونکہ درحقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہوکر چلے گئے۔

ازنیقی نے مدینۃ العلوم مین لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت مین حاضر ہوے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی، مناقب العارفین مین خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے، سب نے آپس کے مشورہ سے چند نہایت معرکۃ الآرا مسائل ٹھہرالیے تھے کہ مولانا سے پوچھین گے لیکن جون ہی مولانا کے چہرہ پر نگاہ پڑی، یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا، تھوڑی دیر کے بعد، مولانا نے خود حقایق اور اسرار پر تقریر شروع کی، جسکے ضمن مین وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کرکے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہوگئے[1]۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہو لیکن اسقدر یقینی ہے کہ علامۂ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والون مین ہین، اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

[1] مناقب العارفین صفحہ ۲۵۴۔

اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسون نے نہین لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائین اسلیے جستہ جستہ جن باتون کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہین۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرہ مین نہین آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ وجلال کی شان رکھتی تھی، اُنکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلبا، بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب مین ہوتا تھا، مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا ہمین اورون سے چند قدم آگے تھے، سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا، لیکن سلوک مین داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اسقدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو دس برس تک اُنکی صحبت مین فقر کے مقامات طے کیے تھے، مناقب العارفین وغیرہ مین انکے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہین جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہین مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے، درس و تدریس، افتا اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے

نشہ مین سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسون ساتھ رہے ہین، انکا بیان ہے کہ مین نے کبھی انکو شبخوابی کے لباس مین نہین دیکھا، بچھونا اور تکیہ بالکل نہین ہوتا تھا، قصداً لیٹتے نہ تھے، نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سوجاتے ایک غزل مین فرماتے ہین۔

ریاضات شاقہ

چہ آساید، بہر پہلو کہ خسپد ‏ ‏ ‏ ‏ کسی کز خار دارد، اونہالین

سماع کے جلسون مین مریدون پر جب نیند غالب ہوتی تو اُنکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کے زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ لوگ بے تکلف ہوکر سوجائین، وہ لوگ پڑکر سوجاتے تو خود اُٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل مین مصروف ہوتے، ایک غزل مین اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب نبرد ‏ ‏ ‏ ‏ ہمہ شب دیدۂ من بر فلک استارہ شمرد

خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید ‏ ‏ ‏ ‏ خوابِ من زہر فراقِ تو بنوشید و بمرد

روزہ اکثر رکھتے تھے، آج تو لوگون کو مشکل سے یقین آئیگا لیکن معتبر رُواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس، بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مُڑجاتے اور چہرہ کا رنگ بدل جاتا، نماز مین نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہین کہ بارہا مین نے اپنی آنکھون سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتون مین صبح ہوگئی، مولانا نے ایک غزل مین اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے مقطع مین لکھتے ہین۔

بہ خدا خبر ندارم چو نماز میگذارم ‏ ‏ ‏ ‏ کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

ایک دفعہ جاڑون کے دن تھے، مولانا نمازمین اسقدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوون سے تر ہوگئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم کر یخ ہوگئے لیکن وہ اسیطرح نماز مین مشغول رہے، حج والد کے ساتھ ابتداے عمر مین کرچکے تھے اس کے بعد غالبًا اتفاق نہین ہوا۔

زہد وقناعت

مزاج مین انتہا درجہ کا زہد وقناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا۔ نقدی اور ہر قسم کے تحایف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہین رکھتے تھے، جو چیز آتی شیخ صلاح الدین زرکوب، یا چلپی حسام الدین کے پاس بھجوادیتے، کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر مین نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔[1]

جسدن گھر مین کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر مین درویشی کی بو آتی ہے، معمول تھا کہ ہمہ وقت مونھ مین ہلیلہ رکھتے تھے، اصلی سبب معلوم نہین، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے، چلپی سے لوگون نے پوچھا تو انھون نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہین چاہتے کہ مونھ کا مزا بھی شیرین رہے" لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہین، استغراق اور محویت اور چیز ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہین ملتی۔

فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا اُتار کردیتے، اسی لحاظ سے کرتہ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اُتارنے مین زحمت نہو۔[2]

---

[1] سپہ سالار صفحہ ۲۰ و ۲۱۔ [2] سپہ سالار صفحہ ۵۰۔

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے، ایک دفعہ جاڑون کے دن مین حسام الدین چلپی کے پاس گئے چونکہ ناوقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے، وہین ٹھہر گئے، برف گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی لیکن اس خیال سے کہ لوگونکو زحمت نہ ہو، نہ آواز دی، نہ دروازہ کھٹ کھٹایا صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی، حسام الدین کو خبر کی، وہ آکر پانون پر گر پڑے اور رونے لگے مولانا نے گلے سے لگا لیا اور انکی تسکین کی

ایک دفعہ بازار مین جا رہے تھے لڑکون نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے مولانا بھی انکی دلداری کے لیے اُنکے ہاتھ چومتے، ایک لڑکا کسی کام مین مشغول تھا اُسنے کہا مولانا! ذرا ٹھہر جائیے مین کام سے فارغ ہو لون، مولانا اسوقت تک وہین کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی، اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی، ایک شخص بیخودی کی حالت مین تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکر کھاتا، چند دفعہ یہی اتفاق ہوا، لوگون نے بزور اسکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھا دیا، آپ نے ناراض ہو کر فرمایا ”شراب اُسنے پی ہے، اور بدمستی تم کرتے ہو“

قونیہ مین گرم پانی کا ایک چشمہ تھا، مولانا کبھی کبھی وہان غسل کے لیے جایا کرتے تھے، ایک دن وہان کا قصد کیا، خدام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ

مولانا پہونچین، چند جذامی پہونچکر نہانے لگے، خدام نے اُنکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمہ مین اُسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہان جُذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر مین سماع کی مجلس تھی، کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع مین مشغول تھے، اتفاق سے ایک کُتے نے آکر طبق مین مونھ ڈال دیا، لوگون نے کتے کو مارنا چاہا، مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگون سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام مین گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگون نے سبب پوچھا، فرمایا کہ مین جو اندر گیا، تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اسلیے مین باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ مین دمشق مین علوم کی تحصیل مین مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھڑا، فقہا نے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص سلطان العلما کہلاتا ہے، اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے، مولانا چپکے سنا کیے، صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ "آپ لوگون نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہاء الدین، مولانا کے والد ہین، فقہا نے مولانا سے جا کر معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمھین معذرت کی ضرورت نہین، مین بار خاطر ہونا نہین چاہتا

ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی، اتفاق سے

مولانا بھی اُسیوقت آگئے، سخت ناراض ہوے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اُنکی لونڈی تو تمھاری کیا حالت ہوتی، پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی بہنین ہین، کوئی شخص خدا کے سواکسیکا غلام نہین، کراخاتون نے اُسیوقت اُسکو آزاد کردیا، اور جبتک زندہ رہین غلامون اور کنیزون کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہین۔

ایک دفعہ مریدون کے ساتھ راہ مین جارہے تھے، ایک تنگ گلی مین ایک کتا سرراہ سورہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہین رُک گئے اور دیرتک کھڑے رہے، اُدھر سے ایک شخص آرہا تھا اُسنے کتے کو ہٹا دیا، مولانا نہایت آزردہ ہوے اور فرمایا کہ ناحق اسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سرراہ لڑرہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیان دے رہے تھے، انمین سے ایک نے کہا کہ او لعین! تو ایک کہیگا تو دس سنیگا، اتفاق سے مولانا کا ادہر گذر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ "بھائی جو کچھ کہنا ہے مجکو کہ لو مجکو اگر ہزار کہو گے تو ایک بھی نہ سنوگے" دونون مولانا کے پانون پر گر پڑے اور آپسمین صلح کرلی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد مین جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی، تمام امرا و صلحا حاضر تھے، مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائین بلند ہوئین، اس زمانہ مین وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری، قرآن کی چند آیتین پڑھتا تھا اور واعظ انھی آیتون کی تفسیر بیان کرتا تھا، مجمع مین ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، انکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتین

پہلے سے مقرر کرلی جاتی ہین، اُنکے متعلق بیان کرنا کونسی کمال کی بات ہے مولانا نے اُنکی طرف خطاب کرکے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے مین اسکی تفسیر بیان کرتا ہون، اُنھون نے والضحیٰ پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقایق اور لطائف بیان کرنے شروع کیے تو صرف والضحیٰ کے واو کے متعلق اسقدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہوگئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدمون پر گر پڑے، اس جلسہ کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہین کہا فرمایا کرتے تھے کہ جسقدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے مین بلا مین مبتلا ہوتا جاتا ہون، لیکن کیا کرون کچھ تدبیر بن نہین پڑتی مثنوی مین بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے،

خویش را رنجور سازی زار زار　　　تا ترا بیرون کنند از اشتہار

اشتہارِ خلق بند محکم ست　　　در رہِ این از بندِ آہن کی کم ست

ایک دفعہ شیخ صدرالدین قونوی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا، آپ اُنکے سامنے دو زانو ہوکر مراقبہ مین بیٹھے، حاضرین مین سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہین، مولانا نے کچھ جواب نہ دیا، تین دفعہ اُسنے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے، جب اُٹھکر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہوکر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرف اللہ کلّ لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اُسکی زبان بند ہوجاتی ہے،

یہ مناقب العارفین کی روایت ہے، ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو، لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ۔ محدثین، اور صوفیہ کے سامنے جواب مین تقدیم نہین کرتے تھے، شیخ صدرالدین کا وہ اسقدر لحاظ کرتے تھے کہ انکے ہوتے کبھی نماز نہین پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ مین بڑا مجمع تھا، شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے، قاضی سراج الدین و شیخ صدرالدین دائین بائین تشریف رکھتے تھے، تمام امرا، مشایخ، اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوے تھے، دفعۃً مولانا کسی طرف سے آنکلے اور سلام علیک کرکے فرش کے کنارے جہان نقیب کھڑا ہوتا ہے، بیٹھ گئے، یہ دیکھکر معین الدین پروانہ اور مجدالدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اُٹھ اُٹھ کر مولانا کے پاس آبیٹھے، قاضی سراج الدین بھی اُٹھکر آئے اور مولانا کے ہاتھ چومکر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر بٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہین۔"

سراج الدین قونوی بڑے رتبہ کے فاضل تھے لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے کسی نے اُنسے کہا کہ مولانا کہتے ہین کہ مین تہتّرون مذہبون سے متفق ہون، انھون نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے، اور اگر وہ اقرار کرین تو انکی خوب خبر لینا،، اُسنے بھرے مجمع مین مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہان میرا یہ قول ہے، اُسنے مغلظ گالیان دینی شروع کین، مولانا نے

ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہین مین اس سے بھی متفق ہون وہ شرمندہ ہوکر چلا گیا،

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحدالدین کرمانی گوشاہد باز تھے، لیکن پاکباز تھے، مولانا نے فرمایا کہ "کاشکے کردے وگذشتے" یعنی کرکے توبہ کی ہوتی تو نفس مین انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا[1] چونکہ مولانا مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اسلیے اسکے معاوضہ مین فتوی لکھا کرتے تھے، مریدون پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتوی لائے تو گو مین کسی حالت مین ہون ضرور خبر کرو، تاکہ یہ آمدنی مجھپر حلال ہو، چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت مین بھی مریدوات اور قلم ہاتھ مین لیے رہتے تھے، اس حالت مین کوئی فتوی آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے؛

ایک دفعہ اسی حالت مین فتوی لکھا، شمس الدین مارونی نے اس فتوی کی تغلیط کی، مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلان کتاب کے فلان صفحہ مین یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگون نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا[2]۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدرالدین کو ہزارون رُپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہین، مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہین اور حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی انھی کو ملنے چاہیئین[3]۔

---

[1] مناقب العارفین صفحہ ۲۶۴ [2] ایضاً صفحہ ۱۹۲ - [3] ایضاً صفحہ ۲۶۴ -

مولانا کے زمانہ مین کیقباد المتوفی سنہ ۶۳۴ھ غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد المتوفی سنہ ۶۵۶ھ۔ رکن الدین قلیج ارسلان یکے بعد دیگرے قونیہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے، یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت مین خاص ارادت رکھتے تھے، اکثر حاضر خدمت ہوتے، کبھی کبھی شاہی محل مین سماع کی مجلس منعقد کرتے، اور مولانا کو تکلیف دیتے، رکن الدین کے دربار مین سیاہ وسفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا، جو دربار مین حجابت کے عہدہ پر مامور تھا، اسکو مولانا سے خاص عقیدت تھی، اور اکثر نیازمندانہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو بالطبع امرا وسلاطین سے نفرت تھی، صرف حسن خلق کی وجہ سے انسے مل لیتے تھے، ورنہ ان صحبتون سے کوسون بھاگتے تھے،

امرا کی صحبت سے اجتناب

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہین ہوتی اسلیے کم حاضر ہو سکتا ہون، معاف فرمائیے گا، فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہین، مین آنے کی نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہون؛

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپ بیٹھے، معین الدین کے دل مین خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہین، اور قرآن مجید کی روسے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے بسلسلۂ سخن مین فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا، درباریون نے آگے بڑھکر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ خبر نہ ہوے، حسن میمندی جو وزیر تھا اُسنے کہا کہ حضرت! قرآن مجید مین اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے شیخ نے فرمایا کہ مجھکو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہین کہ اطیعوا الرسول مین مشغول ہون، اولوالامر کا کیا ذکر ہے،

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سنکر رونے لگے اور اُٹھکر چلے آئے۔

وجد و استغراق

مولانا پر اکثر استغراق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی، بیٹھے بیٹھے یکبارگی اُٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے، کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور ہفتون غائب رہتے، لوگ ہر طرف ڈھونڈھتے پھرتے، آخر کسی ویرانہ مین پتہ لگتا، مریدان خاص وہان سے جا کر لاتے، سماع کی مجلسون مین کئی کئی دن گذر جاتے کہ ہوش مین نہ آتے، راہ مین چلے جا رہے ہین کسی طرف سے کوئی آواز کانون مین آگئی وہین کھڑے ہوگئے اور مستانہ رقص کرنے لگے، معمول تھا کہ وجد کی حالت مین جو کچھ بدن پر ہوتا اُتار کر قوالون کو دے ڈالتے، مریدون مین خواجہ مجد الدین نام ایک امیر صاحب مقدرت تھا، وہ ہمیشہ کپڑون کے کئی کئی صندوق مہیا رکھتا تھا، مولانا جب کپڑے اُتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا،

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو **قونیہ** کا قاضی کرنا چاہا، اُنھون نے تین شرطین پیش کین، (رباب رباجہ کا نام ہے) سرے سے اُٹھا دیا جائے عدالت کے تمام پرانے چپراسی نکال دیے جائین، اور نئے جو مقرر ہون اُنکو حکم دیا جائے کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائین، معین الدین نے اور شرطین منظور کین لیکن پہلی شرط

اسوجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رُباب سنتے تھے، فاضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کردیا، مولانا نے سنا تو فرمایا کہ "رُباب کی ایک ادنی کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا مین پڑنے سے بچا لیا"

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس مین مل جل کر رہتے ہین، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہین، مولانا نے کہا، ہان ہزار مرغیان ایک مکان مین رہ سکتی ہین، لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہین رہ سکتے،

حصّہ دوم

تصنیفات

مولانا کے تصنیفات حسب ذیل ہین۔

فیہ ما فیہ۔ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے، یہ کتاب بالکل نایاب ہے، سپہ سالار نے اپنے رسالہ مین ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے[1] مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۱۳۰۹ھ مین امرتسر مین چھپا ہے، اسکے خاتمہ مین لکھا ہے کہ اس کتاب مین تین ہزار سطرین ہین۔

دیوان۔ اسمین قریباً پچاس ہزار شعر ہین، چونکہ غزلون کے مقطع مین عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلیے عوام اسکو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہین، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔

اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلون مین اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے، یا غائبانہ اُسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے، ریاض العارفین وغیرہ مین تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا، اسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلون پر جو غزلین لکھی ہین، اور مقطع مین تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب مین ہے، اسکے ساتھ مولانا کی

---

[1] سپہ سالار صفحہ ۴۳

غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل مین لے لیا ہے، یہ وہی غزلین ہین جو مولانا کے اسی دیوان مین ملتی ہین جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے، مثلاً علی حزین کہتے ہین

این جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت من بہوی تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بکوی تو خوشم خانۂ من ویران کن من ببوے تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب زنواے عارفِ روم این پردہ بزن کہ "یار دیدم"

مثنوی یہی کتاب ہے جسنے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے، اور جسکی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے، اسکے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون مین ہے ۲۶۶۶۰ ہے

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ

باقیِ این گفتہ آید بے گمان در دلِ ہرکس کہ باشد نور جان

اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثرون نے کوششین کین، اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا، اسکو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پاکر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتوان دفتر لکھا تھا جسکا مطلع یہ ہے۔

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولتت پایندہ عمرت برمزید

شیخ اسمعیل قیصری جنھون نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک

نسخہ ۸۱۴ھ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا، انھون نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے چنانچہ انھون نے لوگون کے سامنے اسکا اظہار کیا، اسپر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شبہات وارد کیے، اسمٰعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا[1]۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم مین یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔

غرض، مولانا کی تصنیفات مین سے آج جو کچھ موجود ہے، وہ دیوان اور مثنوی ہے چنانچہ ہم ان دونون پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہین۔

دیوان

دیوان مین اگرچہ کم وبیش ۵۰ ہزار شعر ہین لیکن صرف غزلین ہی غزلین ہین قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہین، مولانا کی شاعری کا دامن، مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ انکے معاصرین مین سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال مین بھی نامور ہین، اس عیب سے نہ بچ سکے، ایران مین شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گذر چکے تھے، لیکن شاعری کی اصناف مین سے غزل نے بالکل ترقی نہین کی تھی، اسکی وجہ تھی کہ ایران مین شاعری کی ابتدا مداحی اور بھبٹی سے ہوئی، اور اسلیے اصناف سخن مین سے صرف قصیدہ لے لیا گیا،

---

[1] یہ پوری تفصیل کشف الظنون مین مذکور ہے۔

لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اسلیے فارسی مین بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے، رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کرلیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی ظہیر فاریابی۔

کمال اسمعیل نے غزلین بھی لکھین، اور نہایت کثرت سے لکھین، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہین کی تھی اور کر بھی نہین سکتی تھی، غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اسوقت تک جو لوگ شعر و شاعری مین مشغول تھے، صرف وہ تھے جنھون نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا، عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا، چنانچہ اس زمانہ کے جسقدر شعرا ہین انکے کلام مین صنائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا، جوش اور اثر نام کو بھی نہین پایا جاتا، انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان، کی غزلین آج بھی موجود ہین۔ انمین سوز و گداز کا پتہ تک نہین،

ایران کی شاعری مین درد اور اثر کی ابتدا اسطرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات صوفیہ مین بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ انکو تصوف سے ملا، ان دونون کے اجتماع نے انکے کلام مین جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فریدالدین عطار، اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہین، لیکن ان حضرات نے درد دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصاید، اور مثنویات، کے ذریعہ سے کیا تھا، غزلین اب تک سادگی کی حالت مین رہین، ساتوین صدی ہجری مین دولت سلجوقیہ کے

فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اسلیے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان مین سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اسلیے اُنکے کلام مین خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے

تمام اہل تذکرہ متفق ہین کہ جن لوگون نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہین۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے انکا موازنہ کیا جاتا۔ تینون بزرگون کی غزلون کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتین، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہین اسلیے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی انکو ترجیح دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا، واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہین ہوسکتا کہ غزل کی ترقی دینے والون کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہین کیا جاسکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا، سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہین کیا جاسکتا، سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بجبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) مین یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک مین شعر کے بغیر لوگون کو دلچسپی نہین ہوتی اسلیے مجبورًا یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ یہ ہین

"از بیم آنکہ ملول نہ شوند شعر می گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم، در ولایت ما و قوم ما از

شاعری ننگ تر کار سے نہ بود"

غزل کیلیے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبین مقرر ہین جن لوگون نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت مین اس محدود دائرہ سے نہین نکلتے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہین، وہ اُن غریب و ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہین جو غزل کیا قصیدہ مین بھی لوگون کے نزدیک بار پانے کے قابل نہین۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اسمین مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائین جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہین، مولانا کے کلام مین حقیقت کا پہلو اسقدر غالب ہے کہ رندون اور ہوسبازون کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہین، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت، جو شاعری کی شریعت مین ابغض المباحات سے ہے، اُس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہین کہ جی گھبرا جاتا ہے۔[1]

تاہم مولانا کی غزلون مین جو خصوصیات، بجاے خود پائے جاتے ہین، ہم انکو دفعات ذیل بیان کرتے ہین۔

(۱) انکی اکثر غزلین، کسی خاص حالت مین لکھی گئی ہین، اور اس وجہ سے ان

[1] صفحہ ۴۴ و ۴۵

غزلون مین ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے، عام غزلون کیطرح ہر شعر الگ نہین ہوتا مثلاً انکی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی مین اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے، اسکو ایک غزل مین اسطرح ادا کرتے ہین۔

دیدہ خون گشت و خون نمی خسپد | دلِ من از جنون نمی خسپد
مرغ و ماہی، ز من شدہ حیران | کاین شب و روز چون نمی خسپد
پیش ازین در عجب ہمی بودم | کاسمانِ نگون نمی خسپد
آسمان خود کنون ز من خیرہ ست | کہ چرا این زبون نمی خسپد
عشق بر من فسون اعظم خواند | دل شنید آن فسون نمی خسپد

یا مثلاً نماز مین انپر جو بیخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل مین ادا کرتے ہین۔

چو نماز شام ہر کس بنہد چراغ و خوانی | منم و خیالِ یاری، غم و نوحہ و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بود آتشین نمازم | درِ مسجدم بسوزد، چو در و رسد اذانی
عجباً نماز مستان تو بگو درست ہست آن | کہ نداند او زمانے، نہ شناسد او مکانی
عجباً دو رکعت ست این عجباً چہارم ست این | عجباً چہ سورہ خواندم، چو نداشتم زبانی
درِ حق چگونہ کوبم کہ نہ دست ماند و نی دل | دل و دست چون تو بردی بدہ ای خدا امانی
بخدا خبر ندارم چو نماز مے گزارم | کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مثلاً توحید کی حقیقت مین اکثر مسلسل غزلین لکھی ہین، جنمین سے ایک یہ ہے۔

باز شیری با شکر آمیختند | عاشقان با یک دگر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند | آفتابی با قمر آمیختند
رنگِ معشوقان و رنگ عاشقان | جملہ ہمچون سیم و زر آمیختند
رافضی انگشت در دندان گزید | چون علی را با عمر آمیختند
چون بہار سرمدیِ حق رسید | شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲۔ مولانا کے کلام مین جو وجد، جوش، اور بیخودی پائی جاتی ہے، اورون کے کلام مین نہین پائی جاتی، وہ فطرةً پرجوش طبیعت رکھتے تھے، شمس تبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا، انکے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشہ مین چور ہے اور اس حالت مین جو کچھ موںھ مین آتا ہے کہتا جاتا ہے، کسی موقع پر ایسی باتین کہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہین، کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جسطرح کوئی لجوج سائل کیسکو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر اُنکے دل مین جذبۂ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھسے بقدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بجاے اسکے مین محبوب اور میرے بجاے محبوب مجھپر عاشق ہوتا، تو مین ہرگز اسطرح رکھائی سے پیش نہ آتا، بلکہ عاشق کی قدردانی کرتا اور اُسکی تمام آرزون کو برلاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہین۔

گر بدین زاری تو بودی عاشق و من بر زمان | بر دلت بخشیدمی و بوسۂ بخشیدمی
ور تو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہ عشق | بر تو ہرگز چون تو بر من دیگری نگزیدمی

گرچہ بر جور و جفای تو مرا قدرت بُدے — یا ز خلقم شرم بودی یا ز حق ترسیدمی

یا مثلاً ایک غزل مین کہتے ہین

بنمای رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست — بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست

یکدست جام بادہ و یکدست زلفِ یار — رقص چنین میانۂ میدانم آرزوست

گفتا ز ناز "بیش مرنجان مرا برو" — آن گفتنش کہ "بیش مرنجانم" آرزوست

اسنے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چلتے بنو" — اسکا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ ستاؤ" تو میری آرزو ہے

یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگرت عاشقِ شیدا است بگو — ور میل دلت بجانب ماست بگو

گر ہیچ مراد دل تو جاست بگو — گر ہست بگو نیست بگو، رہست بگو

اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو، کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳- بڑی خصوصیت اُنکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش مین عاشق پر جو خاص خاص حالتین گذرتی ہین اُنکو اس خوبی سے ادا کرتے ہین کہ آنکھون کے سامنے اُنکی تصویر کھنچ جاتی ہے۔ اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعتہً عین انتظار اور شوق کی حالت معشوق سامنے سے آجاتا ہے، عاشق بے اختیار اُٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے لینا وہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہین نہین وہ یہان کہان؟

پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہین، ضرور وہی ہے، اس حالت کی تصویر مولانا اسطرح کھینچتے ہین۔

یار در آمد ز در، خلوتیان! او دست و ست — دیدہ غلط میکند، نیست غلط، اوست اوست

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش وطرب کے تمام سامان مہیا ہین اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جارہا ہے لیکن وہ آنہین چکتا، عاشق سے نہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہ کرکے رکھدے، نہ یہ ہوسکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے حظ اُٹھائے، اس امید اور انتظار کی درازی کو اسطرح ادا کرتے ہین۔

قدحی دارم برکف، بخدا تا تو نیائی — ہمہ تا روز قیامت، نہ بنوشم نہ بریزم

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل مین یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یون ہماری بےتابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی، جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو، اور اُسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئین۔

اس حالت کو اسطرح بیان کرتے ہین۔

ای خداوندیکی یار جفا کارش دہ — دلبرِ عشوہ گرِ سرکش و خونخوارش دہ

چند روزی ز پئے تجربہ بیمارش کن — باطبیبانِ دغا پیشہ سروکارش دہ

تا بداند کہ شب ما بہ چسان میگذرد — دردِ عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات مین دو مقام آپس مین متقابل ہین فنا و بقا مقامِ فنا مین سالک پر خضوع، مسکینی، اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اسکے

بقامین سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی اسلیے اُنکے کلام مین جو جلال، ادعا، بیباکی، اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے صوفیہ مین سے کسی کے کلام مین نہین پائی جاتی۔

مرزا غالب مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے

بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند — فرشتہ صید، و پیمبر شکار، و یزدان گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہین۔

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم — چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

بنمودمی نشانی ز جمال او ولیکن — دو جہان ہم برآید سر شور و شر ندارم

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بُدم، پختہ شدم، سوختم

میگفت در بیابان، رندِ ز دل رسیدہ — صوفی خدا ندارد، او نیست آفریدہ

زین ہمرہان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

مین نے کہا کہ بہت ڈھونڈھ چکے اسکا پتہ نہین لگتا — اُسنے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہے جسکا پتہ نہین لگتا

بہ سرِ منارہ اشتر رود و فغان برآرد — کہ نہان شدم من اینجا مکنید آشکارم

اگر تو یار نداری چرا طلب نہ کنی؟ — وگر بیار رسیدی چرا طرب نہ کنی؟

گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ زہرہ دارد — غم اینقدر نداند کاخر تو یار مائی

ما دل اندر راہ جان انداختیم — غلغلے اندر جہان انداختیم

من ز قرآن برگزیدم مغز را — پوست را بپیش سگان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد — از زمین تا آسمان انداختیم
جُبّہ و دستار و علم و قیل و قال — جملہ در آبِ روان انداختیم
از کمالِ شوق، تیر معرفت — راست کردہ بر نشان انداختیم

دیگر

باز از پستی سوی بالا شدم — طالبِ آن دلبرِ زیبا شدم
آشنائی داشتم زانسوی جان — باز زانجا کامدم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم اکنون دوم — از دوئی بگذشتم و یکتا شدم
جاہلان امروز را فردا کنند — من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

سالکان راہ را محرم شدم — ساکنان قدس را ہمدم شدم
گہ چو عیسیٰ جملگی گشتم زبان — گہ لبِ خاموش چون مریم شدم
انچہ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد — گر مرا باور کنی آن ہم شدم
پیش نشترہای عشقِ لم یزل — زخم گشتم صد رہ و مرہم شدم
رو نمود اللّٰہ اعلم مر مرا — کشتۂ اللّٰہ و پس اعلم شدم

۵- عمر خیام نے اپنی رباعیون مین اکثر وجودِ روح، معاد، اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اسپر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہین، مثلاً معاد کے انکار مین لکھا ہی

کہ آدمی کچھ گھاس نہین ہے کہ ایکبار کاٹ لین تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو مولانا نے
اکثر اشعار مین اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ مین رد کیا ہے چنانچہ فرماتے ہین

کدام دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رُست — چرا بہ دانۂ انسانت این گمان باشد
شمع جان را گروایں لگن تن چکنی — این لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست
چنان کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ — ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا
ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند — چو زاب و گل گذری تا دگر حیات کنند
من نہ خود آمدم اینجا کہ بخود باز روم — ہر کہ آورد مرا باز برد در وطنم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کرکے درج کرتے ہین۔

خنک آن قمار بازی کہ بباخت ہرچہ بودش — بنماند ہیچش الا ہوس قمار دیگر
گویند رفیقانم کز عشق بپرہیزم — از عشق بپرہیزم پس باکہ بیاویزم
من از عالم ترا تنہا گزیدم — روا داری کہ من تنہا نشینم
تہمت دزد برزنم ہر کہ نشانت آورد — کاین زکجا گرفتۂ وان زکجا خریدۂ
آئینۂ خریدۂ می نگری جمال خود — در پس پردہ رفتۂ پردۂ ما دریدۂ
بروید اے حریفان بکشید یار ما را — بہ من آورید حالا صنم گریز پا را
اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید — مخورید مکر او را بفریبد او شما را
مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری — ازان در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد
در غم یار، یار بایستے — یا غم را کنار بایستے

زانچہ کردم کنون پشیمانم — دلِ امسال پار بایستے
تا بدانستمی ز دشمن دوست — زندگانی دو بار بایستے

من بہ بیداری بخواب این جور را گر دیدمی — چون توکافر بودمی گر گردِ تو گردیدمی
ور بہ اول روز ازین حال آگہی بودی مرا — در تو کے دل بستمی گر بستمی بریدمی
ور بخوبی چون گل روی تو بودی خوی تو — ای بسا گلہا کہ من از باغ وصلت چیدمی
از رخ و لب گلشکر بسیار دارد حسن تو — کاشکے بفروختی تا پارۂ بخریدمی

ای بلبل سحرگہ مارا بپرس گہ گہ — آخر توہم غریبی ہم از دیار مائی

خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا۔

بنال بلبل اگر بامنت سریاری ست — کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری ست

رباعی

گر با تو بوم نخسپم از یاریہا — ور بے تو بوم نہ خسپم از زاریہا
سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم — تو فرق نگر میان بیداریہا

سبحان اللہ من و توای دلخوشاب — پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب
من بخت توام کہ ہیچ خوابم نبرد — تو بخت منی کہ بر نخیزی از خواب

در مذہب عاشقان قراری دگرست — وین بادۂ ناب را خماری دگرست
ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم — کاری دگرست و عشق کاری دگرست

گریم ز غم تو زار و گوئی زرق ست — چون زرق بود کہ دیدہ در خون غرق ست
تو پنداری تمام دلہا دل تست — نے نے صنما! میانِ دلہا فرق ست

مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور اُنکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن مین سب سے پہلے قصائد وجود مین آئے کیونکہ عربی زبان مین قصائد، مدح وثنا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہوچکے تھے، قصائد کی ابتدا غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہین، اسنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا، لیکن اُسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لیے زیبا تھی، سلاطین مین سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُنکے آبا واجداد یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم مین ادا ہون، تاکہ ضرب المثل کی طرح زبانون پر چڑھ جائین، اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعاتِ تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصناف نظم مین سب سے بہتر صنف تھی، فردوسی نے اس صنف کو اسقدر ترقی دی کہ آج تک اسپر اضافہ نہو سکا، لیکن مثنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اسوقت تک جو کچھ ہوئی تھی، واقعہ نگاری اور خیال بندی وصنائع وبدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا، حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی مین تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے، اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری مین ذوق اور وجد ومستی کی روح آئی، دولت غزنویہ کے اخیر زمانہ مین حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم مین تصوف کی پہلی تصنیف تھی، حدیقہ کے بعد خواجہ فریدالدین عطار نے متعدد مثنویان تصوف مین لکھین جن مین سے منطق الطیر نے

زیادہ شہرت حاصل کی، مثنوی مولانا روم جسپر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہین، اسی سلسلہ کی خاتم ہے اس امر کی بہت سی شہادتین موجود ہین کہ خواجہ عطار کی تصنیفات، مولانا کے لیے دلیل راہ بنین، تمام تذکرون مین ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہونچے تو خواجہ فریدالدین عطار سے ملے، اور انھون نے اپنی کتاب اسرارنامہ نذر کی، اسوقت مولانا کی عمر ۶ برس کی تھی، خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا یہ کسی دن تمام عالم مین ہل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہین۔

ہفت شہر عشق را عطار گشت　　　　ماہمان اندر خم یک کوچہ ایم

ایک اور جگہ فرماتے ہین۔

عطار روح بود سنائی دو چشم ما　　　　ما از پس سنائی و عطار آمدیم

سبب تصنیف

ارباب تذکرہ لکھتے ہین کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے، مولانا نے فرمایا کہ خود مجکو بھی رات یہ خیال آیا اور اُسی وقت یہ چند شعر موزون ہوے، بشنو از نے چون حکایت میکند الخ

مثنوی کی تصنیف مین حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے، اور درحقیقت یہ نایاب کتاب اُنھی کی بدولت وجود مین آئی، وہ مولانا کے مریدانِ خاص مین سے تھے، اور مولانا اسقدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہان انکا ذکر کرتے ہین معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے، مثنوی کے چھ دفتر ہین اور بجز دفتر اول کے ہر دفتر اُنکے نام سے مزین ہے،

دفتر دوم مین لکھتے ہین۔

مدتے این مثنوی تاخیر شد — مہلتے بایست تاخون شیر شد

چون ضیاء الحق حسام الدین عنان — باز گردانید ز اوج آسمان

چون بمعراج حقایق رفتہ بود — بی بہارش غنچہ ہا نشگفتہ بود

دفتر سوم مین فرماتے ہین۔

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار — این سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار

برکشا گنجینۂ اسرار را — در سوم دفتر بہل اعذار را

چوتھے دفتر مین ارشاد فرماتے ہین۔

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی — کہ گذشت از مہ بنورت مثنوی

ہمتِ عالیِ تو اے مرتجی — می کشد این را خدا داند کجا

گردن این مثنوی را بستۂ — می کشی آنسو کہ تو دانستۂ

زان ضیا گفتم حسام الدین ترا — کہ تو خورشیدی و این دو وصفہا

شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر — وان قمر را نور خواند این رانگر

ہمچنان مقصود من زین مثنوی — ای ضیاء الحق حسام الدین توئی

مثنوی اندر فروع و در اصول — جملہ آنِ تست، کردستی قبول

در قبول آرند شاہان نیک و بد — چون قبول آرند نبود بیش رد

چون نہالش دادۂ آبش بدہ — چون کشادش دادۂ بکشا گرہ

قصدم از الفاظِ او راز تو ست　　قصدم از انشاش آوازِ تو ست

پیش من آوازت آوازِ خداست　　عاشق از معشوق حاشا کی جداست

پانچوین دفتر مین لکھتے ہین۔

شہ حسام الدین کہ نور انجم ست　　طالبِ آغاز سفر پنجم ست

چھٹے دفتر مین فرماتے ہین۔

ای حیات دل حسام الدین بسی　　میل می جوشد بہ قسم سادسی

پیشکش می آرمت ای معنوی　　قسم سادس در تمام مثنوی

مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا، اس واقعہ سے اُنکو اسقدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے، چونکہ مثنوی کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چُپ رہے آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھُلی، دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہین۔

مطلع تاریخ این سودا و سود　　سال اندر ششصد و شصت و دو بود

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا، مولانا کے صاحبزادے بہاء الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا، مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا، چنانچہ بہاء الدین ولد خود لکھتے ہین۔

مدتی زین مثنوی چون والدم | شد خمش، گفتم ورا کای زندہ دم
از چہ رو دیگر نمی گوئے سخن | بہر چہ بستی درِ علمِ لدن
گفت نطقم چون شتر زین پس بخفت | اوبگوید من دہان بستم زگفت
گفتگو آخر رسید و عمر ہم | مژدہ آمد وقت کز تن وا رہم
درجہانِ جان کنم جولان ہمی | بگذرم زین نم در آیم دریمی

عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے ۶۷۲ھ ہجری مین انتقال کیا، اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہین آئی لیکن جیساکہ ہم اوپر لکھ آئے ہین خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہین۔

ای ضیاء الحق حسام الدین فرید | دولتت پایندہ فقرت برمزید
چونکہ از چرخ ششم کردی گذر | برفراز چرخ ہفتم کن سفر
سعد اعداد ست ہفت ای خوش نفس | زانکہ تکمیل عدد ہفت ست بس

یہان یہ شبہ پیدا ہوتا ہے، کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے خاتمہ مین لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ "اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت تک اب مین کسی سے بات چیت نہ کرونگا" اس بنا پر اگر اسمعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھہرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چندان قابل لحاظ نہین، فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیان قطعی اور یقینی نہین ہوتین، مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن جب

خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کیلیے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت

مثنوی کو جسقدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہین ہوئی صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران مین چار کتابین جسقدر مقبول ہوئین کوئی کتاب نہین ہوئی۔ شاہ نامہ گلستان۔ مثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ" ان چارون کتابون کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی، مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علما و فضلا نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہین کی جس قدر شرحین لکھی گئین، انکا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہین، یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحین لکھی گئین جنکا ذکر کشف الظنون مین نہین ہے، اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد افضل الہ آبادی، ولی محمد، وعبد العلی بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولی مصطفی بن شعبان	سنہ ۹۶۹	۶ جلدون مین ہے۔

سودی	تقریبا سنہ ۱۰۰۰	
شیخ اسمعیل انقروی	سنہ ۱۰۴۲	۶ جلدون مین ہے۔
کمال الدین خوارزمی	سنہ ۸۴۰	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب درویش علی۔		جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی سنہ ۹۵۳ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے۔
ظریفی حسن چلپی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنفک حسین واعظ	سنہ ۸۷۵	خلاصۂ مثنوی کی شرح ہے اسکے دیباچہ مین دس مقالے ہین جسمین اصطلات تصوف اور فرقۂ مولویہ کے مشایخ کے حالات ہین۔
شیخ عبد المجید سیواسی	سنہ ۱۰۴۹	سلطان احمد کے حکم سے

		تصنیف کی۔
علائی بن یحییٰ واعظ شیرازی اسمعیل دده		اسکا نام از ہار مثنوی ہے۔ صرف احادیث و آیات قرآنی و الفاظ مشکلہ کی شرح کی ہے

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورۂ بالا کتابین اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھین یعنی اسسے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہین لکھی گئی تھی، یا کم از کم شہرت نہین پاچکی تھی، شاہنامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقیقی نے گو رزمیہ مثنویان لکھی تھین، لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ ناتمام رہ گئی تھی گلستان اپنی طرز مین بالکل پہلی تصنیف تھی، اس لحاظ سے ان کتابون کے لیے گویا میدان خالی تھا، اور کوئی حریفِ مقابل سامنے نہ تھا،

بخلاف اسکے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک مین متعدد کتابین موجود تھین، یعنی جام جم اوحدی مراغہ المتوفی سنہ ۵۵۴ھ مصباح الارواح اوحد کرمانی المتوفی سنہ ۵۳۶ھ۔ حدیقہ حکیم سنائی۔ منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطار ان مین سے دو پہلی کتابون نے اگرچہ شہرت عام نہین حاصل کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھا لیا تھا، حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا

ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتین تب بھی دنیا انکو آنکھون پر رکھتی' ان باتون کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونون کتابین مثنوی سے بلند رتبہ تھین' ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابین جس ملک مین لکھی گئین وہان کی زبان فارسی تھی اسلیے ہر شخص انسے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت ومجلس مین انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے مثنوی جس ملک مین تصنیف ہوئی وہان کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے' ان سب باتون پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر مین کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہین بیان کیے گئے تھے' اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کے سمجھ مین آسکتے تھے' بخلاف اسکے مثنوی کا بڑا حصہ اُن مسائل کے بیان مین ہے جو دقیق النظر علما کی سمجھ مین بھی مشکل سے آسکتے ہین' یہان تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سے شرحون کے آج تک لاینحل ہین۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار بمشکل سے ایک آدہ آدمی کے زبان پر ہونگے بخلاف اسکے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہین' اور واعظون کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقہ سے ہے

مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقون سے ہوتی ہے' کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام مین پھیلتی ہے' پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہین' اور مقبول عام ہوجاتی ہے'

کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے، اسلیے اسپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے، خواص جسقدر زیادہ اسپر توجہ کرتے ہین، اسیقدر اسمین زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہین، خواص کی توجہ، اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام مین بھی چرچا پھیلتا ہے، اور لوگ تقلیداً اسکے معتقد اور معترف ہوتے ہین، رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے، مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے، اور اسمین شبہ نہین کہ اس قسم کی مقبولیت، اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہین ہو سکتی تھی،

فارسی زبان مین جسقدر کتابین نظم یا نثر مین لکھی گئی ہین، کسی مین ایسے دقیق، نازک، اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہین مل سکتے جو مثنوی مین کثرت سے پائے جاتے ہین، فارسی پر موقوف نہین اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات مین بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابون کی نسبت زیادہ توجہ کی، اور یہان تک مبالغہ کیا کہ مصرعہ ہست قرآن در زبان پہلوی، تو کچھ تعجب کی بات نہین۔

عبرت مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہین، وہ مثنوی کے ذکر مین فرماتے ہین۔

"در تصوف میشود شیرین کلام | زان کہ باشد در گنہ، لذت تمام"

پھر اپنی مثنوی (من و سلوی) کی مدح مین لکھتے ہین۔

"این کلامِ صوفیان شوم نیست | مثنویِ مولوی روم نیست

سچ ہے ع عیب نماید ہنرش درنظر۔

مثنوی سے پہلے جو کتابین اخلاق و تصوف مین لکھی گئین انکا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کرکے اخلاقی حکایتین لکھتے تھے اور اُنسے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے، حدیقہ مین اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہین اور انکی حقیقت بیان کی ہے لیکن مثنوی کا یہ انداز نہین، مثنوی مین کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہین، دفترون کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہین بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے، یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہین۔

مثنوی کی ترتیب

چونکہ یہ امر بظاہر نامستحسن معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانہ مین لوگون نے اس پر اعتراض کیا چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہین۔

کین سخن پست ست یعنی مثنوی　　قصۂ پیغمبر است و پیروی

نیست ذکر و بحث اسرارِ بلند　　کہ دوانند اولیا زان سوکمند

از مقامات تبتّل تا فنا　　پایہ پایہ تا ملاقات خدا

جملہ سرتاسر فسانہ است و فسون　　کودکانہ قصہ، بیرون و درون

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقرا اور سلوک کے جو مقامات ہین، تبتّل اور فنا سے لیکر وصل تک سب تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان

کیے جاتے۔ مولانا نے اسکے بجاے طفلانہ قصے بھر دیے۔

مولانا نے اسکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چون کتاب اللہ بیامد ہم بران | اینچنین طعنہ زدند آن کافران
کہ اساطیرست وافسانہ نژند | نیست تعمیقی و تحقیقے بلند
کودکان خُرد فہمش میکنند | نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر اسمعیل و ذبح جبرئیل | ذکر قصہ کعبہ و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا | ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او | ذکر یونس، ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہین۔

حرف قرآن را بدان کہ ظاہرست | زیر ظاہر باطنے ہم قاہرست
زیر آن باطن یکے بطنے دگر | خیرہ گردد اندرو فکر و نظر
ہمچنین تا ہفت بطن ای بوالکرم | می شمر تو این حدیث معتصم،

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہین، ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے مسائل علمی بیان کیے جائین، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اسکے ضمن مین آتے جائین، دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہین کرسکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اسطرف متوجہ ہون، مولانا نے

یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا۔

خوشتر آن باشد کہ راز دلبران　　　گفتہ آید در حدیث دیگران

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھکر مثنوی لکھی، خود فرماتے ہین

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام　　　از حکیم غزنوی بشنو تمام

در الٰہی نامہ گوید شرح این　　　آن حکیم غیب و فخر العارفین

(حکیم سنائی ۱۲)　(خواجہ فریدالدین عطار ۱۲)

بعض بعض موقعون پر باوجود بحر کے مختلف ہونے سے کے مثنوی مین حدیقہ کے اشعار نقل کیے ہین اور انکی شرح لکھی ہے، بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون مین بالکل توارد ہوگیا ہے، مثلاً حدیقہ مین جہان نفس کی حقیقت لکھی ہے، اُس موقع کا شعر ہے

روح باعقل و علم داند زیست　　　روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہین۔

روح باعقل ست و باعلم ست یار　　　روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۃً اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبین بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھین۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے ہے، سیکڑون حقائق و اسرار جو مثنوی مین بیان ہوے ہین حدیقہ وغیرہ مین سرے سے انکا پتہ ہی نہین، جو خیالات دونون مین مشترک ہین، انکی بعینہ یہ مثال ہے جسطرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک

مثنوی اور حدیقہ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ

دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اسطرح بیان کی ہے

مثال از درِ تن کہ صاحبِ کلہ است | تا درِ دل ہزار سالہ رہ است

از درِ جستم بہ کعبۂ دل | عاشقان را ہزار و یک منزل

پر و بالِ خرد ز دل باشد | تن بے دل، جوالِ گل باشد

باطنِ تو حقیقت دل تست | ہرچہ جز باطنِ تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز، دل نبود | دو زخ خشم و آز دل نبود

پارۂ گوشت نام، دل کردی | دل تحقیق را بجل کردی

دل یکی منظری ست ربانی | حجرۂ دیو را، چہ دل خوانی

نیست غبنی کہ یک رمہ جاہل | خواندہ شکل صنوبری را دل

اینکہ دل نام کردۂ بہ مجاز | رو بہ پیش سگان کوی انداز

دل کہ با جاہ و مال دارد کار | آن سگے دان و آن دگر مردار

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسیکا نام ہے، یہ پارۂ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضمون کو مولانا اسطرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست | دل فرازِ عرش باشد نہ بہ پست

در گِلِ تیرہ یقین ہم آب ہست | لیک ازان آبت نباید آب دست

زانکہ گر آب ست مغلوبِ گِل ست | پس دل خود را مگو کاین ہم دل ست
سر کشیدی تو کہ من صاحبدلم | حاجت غیرے ندارم واصلم
آن چنانکہ آب در گِل در کشد | کہ منم آب و چرا جویم مدد
خود روا داری کہ این دل باشد این | کہ مُرد در عشق شیر و انگبین
لطف شیر و انگبین عکس دل ست | سرخوشیِ آن خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض | سایۂ دل چون بود دل را غرض
باغہا و سبزہا در عین جان | بر برون عکسش چو در آبے روان
آینہ دل چون شود صافی و پاک | نقشہا بینی برون از آب و خاک
صورتی بیصورتی بیحد و عیب | ز آینہ دل تافت موسیٰ از جیب
گرچہ آن صورت نگنجد در فلک | نہ بعرش و فرش و دریا و سمک
زانکہ محدود ست و معدود ست این | آینہ دل خود نباشد این چنین
روزنِ دل گر گشادست و صفا | میرسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان مین قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودۂ ہوا و ہوس ہے، دل نہین لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہین فلاسفہ مین اختلاف ہے کہ رنج و مسرت لذت ناگواری اشیاے خارجی کا خاصہ ہے، یا تخیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے، یا ہمارے تصور اور تخیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ

اعتباری چیزین ہین اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہین، جانورون کو اپنے بچون سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہین رہتا نہ اُنکو بچون کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے، اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل مین اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے، وہ جانورین نہین، اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے، اسی طرح لہو لعب، رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق، انسانون کے مختلف افراد مین اختلاف ہوتا ہے، ایک شخص کو کسی علمی کام مین مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو ولعب سے نہین ہوتا، اسی بنا پر بچون، جوانون، بوڑھون کے مسرات اور لذات مین اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تخیل اور تصور مین اختلاف ہے، اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار مین بیان کیا ہے،

لطف شیر و انگبین عکس دل ست　　　سرخوشی آن خوش از دل حاصل ست

پس بود دل جوہر و عالم عرض　　　سایۂ دل چون بود دل را غرض

مولانا نے اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جسکے تزکیہ سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہین جو حواس سے نہین ہوتے،

آئینہ دل چون شود صافی و پاک　　　نقش ہا بینی برون از آب و خاک

مثال ۲- صوفیہ کی اصطلاح مین عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہین، اس بنا پر

حدیقہ مین حکیم سنائی نے نے کی اسطرح مدح سرائی کی ہے۔

نالۂ نے ز درد خالی نیست   شوق از روی زرد خالی نیست

عاشقی خوش و مست و بس بے نوا   زخمہا خوردہ است

بے زبان گوش را خبر کردہ   بے بیان ہوش را خبر کردہ

از دمش شعلہا ہمی خیزد   چہ عجب گر نے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنو از نے چون حکایت میکند   از جدائی ہا شکایت میکند

کز نیستان تا مرا ببریدہ اند   از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق   تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش   باز جوید روزگار وصل خویش

من بہر جمعیتی نالان شدم   جفت خوش حالان و بدحالان شدم

ہر کسے از ظن خود شد یار من   وز درون من نجست اسرار من

سر من از نالۂ من دور نیست   لیک چشم و گوش را آن نور نیست

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست   لیک کس را دید جان دستور نیست

دو دہان داریم گویا ہمچو نے   یک دہان پنہانست در لبہای وی

یک دہان نالان شدہ سوی شما   ہاے وہوے در فگندہ در سما

لیک داند ہر کہ او را منظر ست   کاین فغان وین سری ہم زان سرست

اسیطرح اور بہت سے مضامین، دونون کتابون مین مشترک ہین، انکے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہوجاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہین کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر انکے کلام مین وہ روانی، برجستگی، نشستِ الفاظ، حُسن ترکیب نہین پائی جاتی جو اساتذۂ شعرا کا خاص انداز ہے اکثر جگہہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہین، فکِ اضافت جو مذہب شعر مین کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا کے ہان اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالین بھی اکثر ملتی ہین، تاہم سیکڑون بلکہ ہزارون شعر ایسے بھی انکے قلم سے ٹپک پڑے ہین جنکی صفائی، برجستگی، اور دلاویزی کا جواب نہین چند مثالین ذیل مین درج ہین۔

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ۔۔۔ ای طبیب جملہ علتہاے ما

ای علاج نخوت و ناموس ما ۔۔۔ ای تو افلاطون و جالینوس ما

عشق خواہد کین سخن بیرون بود ۔۔۔ آئینہ غمّاز نبود چون بود

وحی آمد سوے موسیٰ از خدا ۔۔۔ بندۂ ما را چرا کردی جدا

تو براے وصل کردن آمدی ۔۔۔ یا براے فصل کردن آمدی

ہرکسی را سیرتے بنہادہ ایم ۔۔۔ ہرکسی را اصطلاحی دادہ ایم

درحق او مدح و درحق تو ذم ۔۔۔ درحق او شہد و درحق تو سم

ما برون را ننگریم و قال را ۔۔۔ ما درون را بنگریم و حال را

موسیا! آداب دانان دیگراند | سوختہ جان و روانان دیگراند
خون شہیدان را ز آب اولی ترست | این گناہ از صد ثواب اولی ترست
ملت عشق از ہمہ دینہا جداست | عاشقان را مذہب و ملت خداست
پای استدلال خود چوبین بود | پای چوبین سخت بے تمکین بود
گر بہ استدلال کار دین بدی | فخر رازی راز دار دین بدی
آن خلیفہ گفت کای لیلی توئی | کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی، | گفت خامش شو کہ مجنون نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان مین نہایت خوبی سے ادا کیا تھا چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال مین داخل ہے "لیلی را بگوشۂ چشم مجنون بایستی نگریست" لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونون مین شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے، اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنون کو قرار دیا ہے، بخلاف اسکے مولانا نے خود لیلی کو مخاطب قرار دیا، اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہین، دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ مین ادا کیا تھا، وہ صرف ان دو لفظون سے ادا ہوا "مجنون نیستی"، باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت مین یہ دو لفظ شیخ کے جملہ سے کہین بڑھے ہوے ہین یہ ایک جملہ معترضہ بیچ مین آگیا تھا۔ اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہین۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم | راہ طاعت را بجان پیمودہ ایم
سالکان راہ را محرم بدیم | ساکنان عرش را ہمدم بدیم

پیشهٔ اول کجا از دل رود | مهر اول کے ز دل زائل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن | از دل تو کے رود حب الوطن
ما ہم از مستان این می بوده ایم | عاشقان درگہ وے بوده ایم
ناف ما بر مہر او ببریده اند | عشق او در جان ما کاریده اند
روز نیکو دیده ایم از روزگار | آب رحمت خورده ایم از جویبار
ای بسا کز وی نوازش دیده ایم | در گلستانِ رضا گردیده ایم
گر عتابے کرد دریاے کرم | بسته کے کردند درہاے کرم
اصل نقدش لطف و داد و بخشش ست | قہر بروی چون غباری و غش ست
فرقت از قہرش اگر آبستن ست | بہر قدر وصل او دانستن ست
مید ہد جان را فراقش گوشمال | تا بداند قدر ایام وصال
چند روزی گر ز پیشم رانده است | چشم من بر روی خوبش مانده است
کز چنان روی چنین قہر ای عجب | ہر کسی مشغول گشته در سبب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور، اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

۱۔ مولانا کے زمانہ مین تمام اسلامی دنیا مین جو عقائد پھیلے ہوے تھے، وہ اشاعرہ کے عقائد تھے، امام رازی نے اسی صدی مین انتقال کیا تھا، انھون نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در و دیوار سے

آواز بازگشت آرہی تھی، اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہین رہ سکتے تھے، تاہم چونکہ طبیعت مین فطرتی استقامت تھی اس لغزشگاہ مین بھی انکا قدم اکثر پھسلنے نہین پاتا، وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہین لیکن جب اُن کی تشریح کرتے ہین تو اوپر سے چھلکے اُترتے جاتے ہین اور اخیر مین مغز سخن رہ جاتا ہی

۲- مثنوی مین نہایت کثرت سے وہ روایتین اور حکایتین مذکور ہین جو اگرچہ فی الواقع غلط ہین لیکن اُس زمانہ سے آج تک مسلمانون کا بڑا حصہ انکو مانتا آتا ہے، مولانا ان روایتون سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہین یہان تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے، اس سے بظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دوراز کار روایتون کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہی کہ ان حکایتون اور روایتون کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہین، جس طرح نحو کی کتابون مین فاعل ومفعول کے بجاے زید وعمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی مین یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحیٰی کی ماں جب حاملہ ہوئین تو حضرت مریم اُنکے پاس تشریف رکھتی تھین، اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ مین لوگون نے اعتراض کیا، چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ مین بیان کرتے ہین۔

ابلہان گویند این افسانہ را	خط بکش، زیرا دروغ ست وخطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانہ دور، وہم زخویش
مادر یحیٰی کجا دیدش کہ تا	گوید او را این سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کرکے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکسان ہے' اسلیے حضرت مریم نے یحییٰ کی مان کو کوسون کے فاصلہ سے دیکھا ہوگا' لکھتے ہین۔

ور ندیدش نزبرون ونزدرون	از حکایت گیر معنی اے زبون
نے چنان افسانہا بشنیدۂ	ہمچو شین بر نقش آن چسپیدۂ
اے برادر قصہ چون پیمانہ ایست	معنی اندر وے بسان دانہ ایست
گفت نحوی زید عمرا قد ضرب	گفت چونش کرد بے جرمی ادب
عمر را جرمش چہ بد کان زید خام	بیگناہ او را بزد ہمچو غلام
گفت این پیمانۂ معنی بود	گندمش بستان کہ پیمانہ ست رد
عمرو زید از بہر اعراب ست ساز	گر دروغ ست آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے "ضرب زیدٌ عمراً" مثال مین استعمال کیا جسکے معنی یہ ہین کہ زید نے عمرو کو مارا' اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہین بلکہ عمرو و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے' غرض یہ کہ اسیطرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہین بلکہ نتائج سے غرض ہے' واقعہ صحیح ہو یا غلط'

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو' خواہ آلہیات' خواہ حقائق کائنات کا ادراک' محسوس اور بدیہی چیز نہین' ممالک مغرب مین آجکل جو فلسفہ کی مختلف شاخین موجود ہین' گو نہایت قریب الفہم اور اوقع فی النفس ہین لیکن قطعی اور

یقینی نہین، انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اُسکے مسائل دل مین اُتر جاتے ہین، لیکن اگر کوئی انکار پرآمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہین کیا جاسکتا

فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے، جو ڈارون کی ایجاد ہے، یعنی یہ کہ اصل مین صرف چند چیزین تھین، آب وہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انھی کے سیکڑون انواع اور اقسام بنتے گئے، یہان تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بنگیا، یہ مسئلہ آج کل قریبا تمام حکما مین مسلم الثبوت ہے، لیکن اسکے ثبوت کے جسقدر دلائل ہین سب کا حاصل صرف اسقدر ہے کہ کائنات اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے، ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جسطرح یہ ممکن ہے کہ اشیا مین ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعین پیدا ہوتی جاتی ہین، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتدا از قدرت نے پیدا کیے ہون،

مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہین وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہین، یعنی مسئلہ مبحوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل مین اذعان یا ظن غالب ہوجاتا ہے، اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے، اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال مین یہ فرق ہے، کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہین اسکو بزور منوانا چاہتے ہین مثلاً یہ کہ اگر یہ نہوگا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم آئیگا، مخاطب ان فرضی محالات کے دام مین گرفتار ہوجانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے، لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اسمین یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہین پاتا، بخلاف

اسکے مولانا، محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہین دکھاتے بلکہ مسئلہ مبحوث فیہ مین جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہین اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہین جنسے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یون ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق مین بہت مستعمل ہے استدلال نہین کرتے، انکا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت مین ہوتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی مین نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہین ہوتے، اسپر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہین کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اسطرح سمجھاتے ہین۔

خون شہیدان را ز آب اولی ترست	این گناہ از صد ثواب اولی ترست
درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے لیکن شہیدون کا خون نجس نہین خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے اُنکو غسل نہین دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبہ مین جاکر اُٹھ جاتی ہے، غواص جب دریا مین گھستا ہے تو اُسکو جوتے کی ضرورت نہین ہوتی، اسی طرح وارفتگانِ محبت جب مقام محویت اور قرب مین پہونچ جاتے ہین تو اُنپر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہین رہتی۔

ان سرسری باتون کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کسیقدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہین۔

مثنوی کی خصوصیات

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی مین ہے وہ اسکا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے
استدلال کے تین طریقے ہین، قیاس۔ استقرا۔ تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے ان تینون مین
قیاس کو ترجیح دی تھی، اسلیے اسکی تقلید سے حکماے اسلام مین بھی اسی طریقہ کو زیادہ
تر رواج ہُوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق مین ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو
قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہین، بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، ہم اس موقع پر
یہ بحث چھیڑنی نہین چاہتے، بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہین کہ مولانا روم نے زیادہ تر
اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبایع کے افہام و تفہیم کا
آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے، استدلالِ تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت
ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے، اس بنا پر مثنوی کے لیے یہی طریقہ
زیادہ مناسب تھا، مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے، وہ یہی قوت تخیل ہے
تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلّمات، عام ادراک بشری سے خارج ہین، اسلیئے
جو شخص خود اس عالم مین نہ آئے وہ ان باتون پر یقین نہین کرسکتا۔ الٰہیات کے
اکثر مسائل بھی عام لوگون کے فہم سے برتر ہین، اسلیئے ان مسائل کے سمجھانے کا
سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ انکو مثالون اور تشبیہون کے ذریعہ سے سمجھایا جائے،
ایک اور نکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الٰہیات کے مسائل مین اکثر متکلمین، امکان سے
ثابت کرنے سے کام لیتے ہین، لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہین
جو دل مین جانشین نہین ہوتے بلکہ اُنسے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت

لمتا ہے، حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالون کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے۔ اسی بناپر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا، وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلون سے سمجھاتے ہین جن سے بقدر امکان اُنکی حقیقت سمجھ مین آجاتی ہے، یا کم از کم اُنکے امکان کا یقین ہوجاتا ہے، مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اسطرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہین نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، نہ داخل نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ مین نہین آسکتا، مولانا اسکو اسطرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہین۔

قربِ بیچون است، عقلت را بتو — آن تعلق ہست بیچون ای عمو

اتصالی بے تکیّف بے قیاس — ہست ربُّ الناس را باجانِ ناس

زانکہ فصل و وصل نبود در روان — غیر فصل و وصل نندیشد گمان

نیست آن جنبش کہ در اصبع تراست — پیشِ اصبع یا پسش یا چپ و راست

از چہ رومی آید اندر اصبعت — کاصبعت بے او نہ داند منفعت

نور چشم و مردمک در دیدہ است — از چہ راہ آید؟ بغیر از شش جہت

این تعلق را خرد چون پے برد — بستۂ فصل ست و وصل ست این خرد

تابِ نور چشم، با پیہ است جفت — نورِ دل در قطرۂ خونی نہفت

شادی اندر گردہ، و غم در جگر — عقل چون شمعے درونِ مغز سر

رایحہ در انف و منطق در لسان — لہو در نفس، و شجاعت در جنان

حاصل یہ کہ آنکھ مین قوت باصرہ۔ناک مین شامہ۔زبان مین گویائی۔دل مین شجاعت یہ تمام چیزین اس قسم کا تعلق رکھتی ہین جسکو نہ متصل کہہ سکتے نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید۔اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا مین انسان صفات الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے، اور اس عالم مین اُسکا انا الحق کہنا جائز ہے۔اسطرح ثابت کیا ہے۔

رنگِ آہن محو رنگ آتش ست — ز آتشی می لافد و آہن وش ست

چون بسرخی گشت ہمچو زرِ کان — پس انا النار ست لافش بیگمان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید اُو من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شک ست و ظن — آزمون کن دست را بر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالمِ استغراق مین تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہین رہتی، اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آداب دانان دیگر اند — سوختہ جان و روانان دیگر اند

خون شہیدان را ز آب اولی ترست — این گناہ از صد ثواب اولی ترست

در میان کعبہ رسم قبلہ نیست — چہ غم ار غواص را پا چیلہ نیست

عاشقان را ہر زمان سوزیدنی ست — بر دہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادّی چیزین مادی چیزون کی علت ہوسکتی ہین، اسکو اسطرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشانہا در مہندس بود چون افسانہا

از مہندس آن عرض و اندیشہ ہا آلت آورد و درخت از بیشہ ہا

چیست اصل و مایۂ ہر پیشۂ جز خیال و جز عرض و اندیشۂ

جملہ اجزاے جہان را بی غرض در نگر حاصل نشد جز از عرض

اوّلِ فکر آخر آمد در عمل بنیتِ عالم چنان دان در ازل

آن نکاحِ زن عرض بُد شد فنا جوہرِ فرزند حاصل شد ز ما

جملہ عالم خود عرض بودند تا اندرین معنی بیامد ہل اتی

این عرض ہا از چہ زاید؟ از صور وین صُور ہا از چہ زاید؟ از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہین اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوی ایک پرچہ پر لکھکر پیش کرے کہ مین لکھنا جانتا ہون تو یہ دعوی بھی ہے اور دلیل بھی ہے، یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان مین کہے کہ مین عربی زبان جانتا ہون تو خود یہ دعوی دلیل ہوگا۔

یا بتازی گفت یک تازی زبان کہ ہمی دانم زبانِ تازیان

عین تازی گفتنش معنی بود گرچہ تازی گفتن اش دعوی بود

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونون کہہ سکتے ہین، لیکن مختلف اعتبار سے، اسکو اس طرح سمجھایا ہے۔

چون زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد در حساب

هست باشد ذاتِ او تا تو اگر	بر نهی پنبہ بسوزد آن شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا	کردہ باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شہد یک اوقیہ خل	چون در افگندی و در وی گشت حل
نیست باشد طعم خل چون میچشی	هست آن اوقیہ فزون چون میکشی

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی، ہست اس لحاظ سے کہ اگر اسپر روئی رکھدو تو جل جائیگی، اور نیست اسلیے کہ اسکی روشنی نہین نظر آسکتی، اسی طرح من بھر شہد مین اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو، تو سرکہ کا مزہ بالکل نہین معلوم ہوگا لیکن شہد کا وزن بڑھ جائیگا، اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی، اور نہین بھی ہے اسیطرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ مین ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتون کے ضمن مین اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پہونچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو (۲) نتیجہ، حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہو (۳) حکایت کی اثنا مین نتیجہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوسکے بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے، نتیجہ کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے، اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے، یہ تمام باتین جسقدر مثنوی کی

حکایتون مین پائی جاتی ہین اس قسم کی اور کتابون مین بہت کم پائی جاتی ہین، مولانا نے ان حکایتون کے ضمن مین نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگون کی نگاہین وہان تک نہین پہنچ سکتی تھین پھر انکو ادا اسطرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھکر بے اختیار کہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے، چنانچہ چند مثالین ہم ذیل مین درج کرتے ہین۔

۱- ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانورون مین یہ معاہدہ ٹھیرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اسکی خوراک پہونچا آیا کرینگے، پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کرکے گیا، شیر غصّہ مین بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اُسنے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا، مین تو اُسی دن چلا تھا، لیکن راہ مین ایک دوسرے شیر نے روک لیا، مین نے اُس سے بہتیرا کہا کہ مین حضور کی خدمت مین جاتا ہون لیکن اُسنے ایک نہ سنی، بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجکو چھوڑا، شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہان ہے؟ مین اسکو ابھی چل کر سزا دیتا ہون، خرگوش آگے آگے ہولیا اور شیر کو ایک کنوین کے پاس لیجاکر کھڑا کر دیا کہ حریف اسمین ہے، شیر نے کنوئین مین جھانکا، اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصّہ سے حملہ آور ہوکر کنوئین مین کود پڑا، مولانا یہ حکایت لکھکر فرماتے ہین۔

عکس خود را او عدوی خویش دید ‎ ‎ ‎ لاجرم بر خویش شمشیری کشید

اے بسا عیبی کہ بینی در کسان ‎ ‎ ‎ خوی تو باشد درایشان ای فلان

اندر ایشان تافتہ ہستی تو ‎ ‎ ‎ از نفاق و ظلم و بدمستی تو

آن تو ئی وان زخم بر خود میزنی — بر خود آن دم تار لعنت می تنی

در خود این بد را نمی بینی عیان — ورنہ دشمن بودۂ خود را بجان

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد — ہمچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد

چون بہ قعر خوی خود اندر رسی — پس بدانی کز تو بود آن ناکسی

شیر را در قعر پیدا شد کہ بود — نقش او آن کش دگر کس می نمود

ای بدیدہ خال بد بر روے عم — عکس خال تست آن از وی مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہین آتے اور دوسرون کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہین، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اُسکو مختلف طریقون سے ادا کیا گیا ہے انجیل مین اسکو یون بیان کیا ہے کہ اے بنی آدم تو اورون کی آنکھ کی پھلی دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھون کا شہتیر نہین دیکھتا، لیکن مولانا نے اسکو جس پیرایہ مین ادا کیا ہے سب سے بڑھکر مؤثر طریقہ ہے، شیر نے جب اپنا عکس کنوئین مین دیکھا تو بڑے غصہ سے اسپر حملہ کیا، لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ مین خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہون، ہماری بھی یہی حالت ہے، ہم دوسرون مین جو عیوب دیکھتے ہین، ہمکو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہین ہمکو اُنسے سخت نفرت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اُسکی برائی بیان کرتے ہین، لیکن ہم یہ نہین خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم مین بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپکو برا کہہ رہے ہین

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد — ہمچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد

آن یکی از خشم مادر را بکشت — ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت

آن یکی گفتش کہ از بد گوہری | یا دنا وردی تو حق مادری
گفت کاری کرد کان عار وی است | کشتمش کان خاک ستار وی ست
متہم شد با یکی زان کشتمش | غرقِ خون درخاک گور آغشتمش
گفت آن کس را بکش ای محتشم | گفت پس ہر روز مردی را کُشم
کُشتم او را رستم از خونہاے خلق | نای او بُبّرم بہ است از نای خلق
نفسِ تست آن ما در بد خاصیت | کہ فسادِ اوست در ہر ناحیت
پس بکش او را کہ بہر آن دنی | ہر دمی قصد عزیزی می کنی
از وی این دنیای خوش بر تست تنگ | از پیِ او با حق و با خلق جنگ

مثال ۳- یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ مین جو اختلاف ہے، درحقیقت لفظی اختلاف ہے، ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اسلیے باہم نزاع و مخاصمت، اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اسکو اس حکایت کے پیرایہ مین ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یک درم | ہر یکے از شہرے افتادہ بہم
فارسی و ترک و رومی و عرب | جملہ باہم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا ازین چون وارہیم | ہم بیا کاین را بہ انگوری دہیم
آن عرب گفتا معاذ اللہ لا | من عنب خواہم نہ انگور ای دغا
آن یکی کز ترک بد گفت ای گزم | من نمی خواہم عنب خواہم ازم
آنکہ رومی بود گفت این قیل را | ترک کن خواہم من استافیل را

انگور ۱۲ | انگور ۱۲ | عزیز من ۱۲ | انگور ۱۲

در تنازع مشت بر ہم می زدند | کہ ز سرّ نام ہا غافل بدند
صاحب سرّی عزیزی صد زبان | گر بُدے آنجا بدادی صلح شان
پس بگفتی او کہ من زین یک درم | آرزوی جملہ تان را می خرم
یک درم تان می شود چار المراد | چار دشمن می شود یک ز اتحاد

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیون کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا، ان مین اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام مین صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا انگور منگوالئے جائین عرب نے کہا ہرگز نہین بلکہ عنب، رومی نے کہا نہین بلکہ استافیل، ترک نے کہا نہین بلکہ اُزم حالانکہ چارون اپنی زبان مین انگور ہی کا نام لے رہے تھے اس موقع پر اگر کوئی شخص چارون زبانون سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

مثال ۴

این حکایت یاد گیر ای تیز ہوش | صورتش بگذار معنی را بنوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد | شب ہمہ شب می دریدی حلق خود
خواب خوش بر مردمان کردہ حرام | در صداع افتادہ از وی خاص و عام
کودکان ترسان از و در جامہ خواب | مرد و زن زا وازاو اندر عذاب
پس طلب کردند او را در زمان | اُقچہا دادند و گفتند ای فلان
بہرِ آسایش زبان کوتاہ کن | در عوض ما ہمتے ہمراہ کن
قافلہ می شد بہ کعبہ از ولہ | اُقچہ بستہ شد روان با قافلہ

شبگهی کردند اهل کاروان — منزل اندر موضع کافرستان
وان مؤذن عاشقِ آوازِ خود — در میان کافرستان بانگ زد
جمله گان خائف ز فتنهٔ عامه — خود بیامد کافری با جامهٔ
شمع و حلوا و یکی جامه لطیف — هدیه آورد و بیامد شد الیف
پرس پرسان کین مؤذن کو کجاست — که صدای بانگ او راحت فزاست
دختری دارم لطیف و بس سنی — آرزو می بود او را مومنی
هیچ این سودا نمی رفت از سرش — پندها می داد چندین کافرش
در دل او مهر ایمان رسته بود — همچو مجمر بود این غم من چو عود
هیچ چاره می ندانستم در آن — تا فرو خواند این مؤذن این اذان
گفت دختر چیست این مکروه بانگ — که بگوشم آید این از چار دانگ
من همه عمر این چنین آواز زشت — هیچ نشنیدم درین دیر و کنشت
خواهرش گفتا که این بانگ اذان — هست اعلام و شعار مومنان
باورش نامد بپرسید از دگر — آن دگر هم گفت آری اے قمر
چون یقین گشتش رخ او زرد شد — وز مسلمانی دل او سرد شد
باز رستم من ز تشویش و عذاب — دوش خوش خفتم درین بیخوف خواب
راحتم این بود از آواز او — هدیه آوردم بشکر آن مرد کو
چون بدیدش گفت این هدیه بگیر — چون مرا گشتی مجیر و دستگیر

انچہ بامن کردی از احسان و برّ　　بندۂ تو گشتہ ام من مستمر

ہست ایمان شما زرق و مجاز　　راہ زن کہ ہیچو آن بانگ نماز

قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گانون مین ایک نہایت بدآواز مؤذّن رہتا تھا لوگون نے اُسکو کچھ رُپے دیے کہ حج کر آئے وہ حج کے لیے روانہ ہوا، راہ مین ایک گانون آیا، وہان ایک مسجد تھی، مؤذن نے اس مین جاکر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوے آیا کہ مؤذن صاحب کہان ہین، مین یہ انکو نذر دینے لایا ہون، اُنھون نے مجھپر بڑا احسان کیا ہے، میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے، اسکو معلوم نہین کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا، ہرچند مین نے سمجھایا مگر وہ باز نہین آتی تھی، آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگون نے کہا کہ یہ مسلمانون کا شعار اور انکی ادائے عبادت کا طریقہ ہے، پہلے تو اُسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اُسکو اسلام سے نفرت ہو گئی، اس صلہ مین مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہون کہ جو کام مجھسے کسی طرح انجام نہ پا سکا ان کی بدولت پورا ہو گیا، اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ کبھی اسلام نہین لانے کی۔

اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہین اُس سے دوسری قومون کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مثال ۵

میل مجنون پیش آن لیلیٰ روان　　میل ناقہ از پس کرہ اش دوان

یک دم ار مجنون زخود غافل بدی | ناقہ گردیدی و واپس آمدے
عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن | می نبودش چارہ از بیخود بدن
لیک ناقہ بس مراقب بود و چیست | چون بدیدی او مہار خویش سست
فہم کردی زو کہ غافل گشت و دنگ | رو بہ پس کردی بہ کرہ بید رنگ
چون بہ خود باز آمدی دیدی ز جا | کو سپس رفتہ است بس فرسنگہا
در سہ روزہ رہ بدین احوالہا | ماند مجنون در تردد سالہا
گفت اے ناقہ چو ہر دو عاشقیم | ما دو ضد بس ہمرہ نا لائقیم
نیست بر وفق منت مہر و مہار | کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی با من اے مردہ وطن | پس ز لیلی دور ماند جان من
راہ نزدیک و بماندم سخت دیر | سیر گشتم زین سواری سیر سیر
سرنگون خود را ز اشتر در فگند | گفت سوزیدم زغم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنون، لیلی سے ملنے کے لیے چلا، سواری مین اونٹنی تھی، جسنے حال ہی مین بچہ دیا تھا، لیکن بچہ ساتھ نہین آیا تھا، مجنون جب لیلی کے خیال مین محو ہوتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی، اونٹنی یہ دیکھکر کہ مجنون غافل ہے بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھڑیون کے بعد مجنون کو ہوش آتا تھا تو اُسکا رخ پھیرتا اور لیلی کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی، اسی کشمکش اور تنازع مین مہینون گذر گئے اور ایک

منزل بھی طے نہ ہوئی، یہ حکایت لکھکر مولانا فرماتے ہین کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش مین ہے۔

جان کشاید سوے بالا بالہا | در زدہ تن در زمین چنگالہا
این دو ہمرہ یکدگر را راہ زن | گمرہ آن جان کو فرو ناید ز تن
میلِ جان در حکمت ست و در علوم | میلِ تن در باغ و راغ است و کروم
میل جان اندر ترقی و شرف | میلِ تن در کسب اسباب و علف

مناظرات

اخلاق و سلوک کے بعض مسایل ایسے ہین جن مین اہل نظر مختلف الرائے ہین، ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظرون کی ذیل مین ادا کیا ہے، چونکہ اس قسم کے مسائل مین غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہین جنکی وجہ سے لوگون کو غلطی ہوتی ہے، اسلئے مناظرہ کی ذیل مین جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کیے ہین اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیان دور ہوجاتی ہین۔

مثلاً اکثر صوفیہ **توکل** کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہین اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتون مین قوم کے اکثر افراد مین سرایت کرگیا ہے، مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کی ذیل مین طے کیا ہے، یہ مناظرہ جنگل کے جانورون اور شیر مین واقع ہوا ہے۔ جانورون نے **توکل** اور شیر نے جُہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتند اے حکیم باخبر | الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شر ست | رو توکل کن توکل بہتر است

باقضا پنجہ مکن ای تند و تیز　　تا نگیرد ہم قضا با تو ستیز

مردہ باید بود پیش حکم حق　　تا نیاید زحمت از رب الفلق

جواب شیر

گفت آری گر توکل رہبرست　　این سبب ہم سنت پیغمبرست

گفت پیغمبر بآواز بلند　　با توکل زانوے اشتر ببند

رمز الکاسب حبیب اللہ شنو　　از توکل در سبب غافل مشو

رو توکل کن تو با کسب ای عمو　　جہد می کن کسب می کن ای عمو

جواب نخچیران

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق　　لقمۂ تزویر دان بر حلق خلق

پس انکہ کسبہا از ضعف خاست　　در توکل تکیہ بر غیری خطاست

نیست کسبے از توکل خوب تر　　چیست از تسلیم خود محبوب تر

پس گریزند از بلا سوے بلا　　پس جہند از مار سوے اژدہا

حیلہ کرد انسان و حیلہ اش دام بود　　آنکہ جان پنداشت خون آشام بود

ما عیال حضرتیم و شیر خواہ　　گفت الخلق عیال للالہ

آنکہ او از آسمان باران دہد　　ہم تواند کو برحمت نان دہد

جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب العباد　　نردبانے پیش پاے ما نہاد

پایہ پایہ رفت باید سوی بام   ہست جبری بودن اینجا طمع خام

پای داری چون کنی خود را تو لنگ   دست داری چون کنی پنہان تو چنگ

خواجہ چون بیلے بدست بندہ داد   بے زبان معلوم شد او را مراد

چون اشارتہاش را برجان نہی   در وفای آن اشارت جان دہی

پس اشارتہاش اسرارت دہد   بار بردارد ز تو کارت دہد

سعی شکر نعمت قدرت بود   جبر تو انکار آن نعمت بود

شکر نعمت نعمتت افزون کند   کفر نعمت از کفت بیرون کند

ہان مخسپ اے جبری بے اعتبار   جز بزیر آن درخت میوہ دار

تا کہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد   بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد

گر توکل می کنی در کار کن   کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

جواب نخچیران

جملہ با وے بانگہا برداشتند   کان حریصان کاین سببہا کاشتند

صد ہزاران در ہزاران مرد و زن   پس چرا محروم ماندند از زمن

جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل   روی ننمود از شکال و از عمل

کسب جز نامی مدان ای نامدار   جہد جز وہمی مپندار اے عیار

جواب شیر

شیر گفت آری ولیکن ہم ببین   جہدہاے انبیا و مرسلین

حق تعالی جُهد شان را راست کرد | انچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
جهد می کن تا توانی اے فتیٰ | در طریق انبیاء و اولیا
چیست دنیا از خدا غافل بدن | نے قماش و نقرہ و فرزند و زن
مال را گر بہر دین باشی حمول | نعم مالٌ صالحٌ گفت آن رسول
جهد حق است و دوا حق است و درد | منکر اندر نفی جهدش جهد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ مین اہل توکل جن جن چیزون پر استدلال کرتے ہین اور کر سکتے ہین، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا، پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اسقدر پر زور ہے کہ اُسکا جواب نہین ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ مین کدال یا پھاوڑا دیدے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے، اسی طرح جب ہمکو ہاتھ پاؤن اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لین اور اپنے ارادہ و اختیار کو عمل مین لائین، اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہی باقی توکل کی جو فضیلت، شریعت مین وارد ہے، اسکے یہ معنی ہین کہ ایک کام مین جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہین بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن مین بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے انکو قلم انداز کرتے ہین۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے مین نہایت سخت غلطیان ہوتی ہین، ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے، ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے، اور نہایت جد وجہد اور سرگرمی سے کرتا ہے، خود اسکو اور نیز عام لوگون کو اسکے کسی فعل سے محسوس نہین ہوتا کہ اسمین خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی، ظاہر ہوجاتا ہے، اخلاق کے باب مین سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہان تک خلوص پر مبنی ہین، مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہین متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہوسکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جسمین خلوص کو مجسم کرکے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کردیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کرکے خلوص کے ہونے اور نہونے کا فیصلہ کرسکتا ہے، حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزہ از دغل
در غزا بر پہلوانے دست یافت	زود شمشیرے برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روے علی	افتخار ہر نبی و ہر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاہلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی	از چہ افگندی مرا بگذاشتی

تھوک ۱۲

آن چہ دیدی بہتر از پیکار من | تا شدی تو مست در اشکار من
آن چہ دیدی کہ چنان خشمت نشست | تا چنین برقی نمود و باز جست
گفت امیرالمومنین با آب خوان | کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلوان
چون خدو انداختی بر روے من | نفس جنبید و تبہ شد خوی من
نیم بہر حق شد و نیمے ہوا | شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگارید ہ کف مو لیستی | آنِ حقی کردۂ من نیستی
نقش حق را ہم بہ امر حق شکن | بر زجاجہ دوست سنگ دوست زن

حکایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد مین ایک کافر پر قابو پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا، اُسنے جناب موصوف کے مونھ پر تھوک دیا، آپ وہین رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی، کافر نے متحیر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا کہ مین تجکو خالصتہً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا، لیکن جب تو نے میرے منھ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا، اور سخت غصہ آیا، اس صورت مین خلوص نہین رہا، کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا، | شرکت اندر کار حق نبود روا،

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہا ہمیشہ سے کرتے آتے ہین یہ ہے کہ اخلاقی محاسن، یعنی عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی، و غمخواری صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہین، غیر مذہب والے ان فیاضیون سے مستفید نہین ہو سکتے، انکے ساتھ صرف بغض و عناد،

نفرت وتحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی ہین، لیکن مولانا نے مختلف حکایتون کے ضمن مین اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے، اور بتایا ہے کہ ابر کرم کے لیے ویرانہ وآباد، اور دشت وچمن کی کوئی تخصیص نہین، چنانچہ ایک حکایت مین لکھتے ہین

کافران مہمان پیغمبر شدند — وقت شام ایشان بہ مسجد آمدند

رو بہ یاران کرد آن سلطان راد — دستگیر جملہ شاہان وعباد

گفت اے یاران من قسمت کنید — کہ شما پُر از من وخوے منید

ہر یکی بارے یکے مہمان گزید — در میان بد یک شکم زفتِ عنید

جسم ضخمے داشت او را کس نبرد — ماند در مسجد چو اندر جام دُرد

مصطفے بُردش چو وا ماند از ہمہ — ہفت بز بُد شیر دہ اندر رمہ

نان وآش وشیر آن ہر ہفت بُز — خورد آن بو قحط عُوج بن غز

وقت خفتن رفت در حجرہ نشست — پس کنیزک از غضب در را ببست

از برون زنجیر در را در فگند — کہ ازو بد خشمگین ودردمند

گبر را از نیم شب تا صبح دم — بس تقاضا آمد ودرد شکم

مصطفے صبح آمد ودر را کشاد — صبح آن گمراہ را آواز داد

در کشاد وگشت پنہان مصطفے — تا نگردد شرمسار آن مبتلا

چون کہ کافر باب را بکشادہ دید — نرم نرمک از کمین بیرون جہید

دروازہ ۱۲

جامہ خواب پر حدث را یک فضول — قاصدًا آورد در پیش رسول

کاین چنین کرده است مهمانت ببین	خنده زد رحمة للعالمین
که بیا و رمطهره این جا به پیش	تا بشوئیم جمله را با دست خویش
هر کسے می جست کز بهر خدا	جان ما و جسم ما قربان ترا
ما بشوئیم این حدث را تو بهل	کار دست است این نه کار جان و دل
ما برائے خدمت تو میزئیم	چون تو خدمت میکنی پس ما کئیم
گفت میدانم ولیک این ساعتی ست	کاندرین شستن بخویشم حکمتی ست

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت مین جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہین ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اسقدر مقبول ہونے اور ہزارون لاکھون دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسکو جس حیثیت سے جانتے ہین وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے یہ کسی کو خیال بھی نہین آیا کہ وہ صرف تصوف نہین بلکہ عقاید اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہونچا دیا اُسوقت سے آج تک سیکڑون ہزارون کتابین لکھی جا چکین یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسایل عقاید جس خوبی سے **مثنوی** مین ثابت کیے گئے ہین یہ تمام دفتر اُسکے آگے ہیچ ہے ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اسقدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ اِنکے مصنفین غلط کو صحیح دن کو رات زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسئلہ مین بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہین پیدا کر سکتے بخلاف اسکے **مولانا روم** جس طریقہ سے استدلال کرتے ہین وہ دل مین اتر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیرباران کو کلیتًہ نہین روک سکتا تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جسکے پناہ مین وہ اعتراضات کے تیرباران کی پروا نہین کرتا اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذاہب مختلفہ مین سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا مین جو سیکڑون ہزارون مذہب پائے جاتے ہین، اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اسنے اکثرون کے دل مین یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہین، اسلیے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا، فرماتے ہین کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اسکے خود یہ معنی ہین کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اُسکے خلاف ہے، اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اُسکے یہی معنی ہین کہ یہ کھرا سکہ نہین ہے، اگر دنیا مین عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہین کہ وہ ہنر نہین ہے اسلیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے، جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے، اگر گیہون سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم نما کیون کہلائے۔ اگر دنیا مین سچائی۔ راستی۔ اصلیت۔ کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا۔

زانکہ بے حق باطلی نا ید پدید	قلب را ابلہ بہوے زر خرید
گر نبودے در جہان نقدِ روان	قلبہا (کھوٹا[1]) را خرچ کردن کے توان
تا نباشد راست، کی باشد دروغ	آن دروغ از راست میگیرد فروغ
بر امیدِ راست کج را می خرند	زہر در قندے رود آنگہ خورند
گر نباشد گندمِ محبوب نوش	چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس مگو این جمله دینها باطل اند　　باطلان بر بوی حق دام دل اند

پس مگو جمله خیال ست و ضلال　　بی حقیقت نیست در عالم خیال

گر نه معیوبات باشد در جهان　　تاجران باشند جمله ابلهان

پس بود کالاشناسی سخت سهل　　چونکه عیبی نیست چون نااهل و اهل

ور همه عیب ست دانش سود نیست　　چون همه چوب ست اینجا عود نیست

آنکه گوید جمله حق است ابلهی ست　　وانکه گوید جمله باطل آن شقی ست

چونکه حق و باطلی آمیختند　　نقد و قلب اندر چرمدان ریختند

پس محک می بایدش بگزیده　　در حقایق امتحان ها دیده

ظرف ۱۲

الٰہیات

ذات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہین، اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے، یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے، یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جسکے پرزے رات دن حرکت مین ہین، ستارے چل رہے ہین، دریا بہ رہا ہے، پہاڑ آتش فشان ہین، ہوا جنبش مین ہے، زمین نباتات اُگا رہی ہے، درخت جھوم رہے ہین، یہ دیکھکر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پُرزون کو چلا رہا ہے، اسکو مولانا اسطرح ادا کرتے ہین۔

دست پنہان و قلم بین خط گذار
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے

اسپ در جولان و ناپیدا سوار
سوار کا پتہ نہین لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

پس یقین در عقل ہر داننده است
ہر سمجھدار یہ یقین رکھتا ہے

اینکہ باجنبیدہ، جنبانندہ است
کہ جو چیز حرکت کرتی ہی اسکا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے،

گر تو آن را می نہ بینی در نظر
اگر تم اُسکو آنکھون سے نہین دیکھتے

فہم کن آما بہ اظہار اثر
تو اُسکے اثر کو دیکھکر سمجھو

تن بہ جان جنبد، نمی بینی تو جان
بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے

لیک از جنبیدن تن، جان بدان
تم جانکو نہین جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جانکو جانو

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم مین نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے، اس لیے ضرور اسکا کوئی صانع ہے، اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے، اور ہم نے اپنی کتاب الکلام مین اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع مین ادا کردیا ہے، گر حکیمی نیست این ترتیب چیست۔

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے، یہ طریقہ سلسلۂ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے، اسکی تفصیل یہ ہے،

عالم مین دو قسم کی چیزین پائی جاتی ہین مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال، مادیات کے بھی مدارج ہین بعض مین مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض مین کم، بعض مین اس سے بھی کم یہان تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے، مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہین کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوے ہین لیکن مادہ کے خواص انمین بالکل نہین پائے جاتے، استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ علت مین بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول فکر ہے، پھر عمل ہے
بنت عالم چنان دان در ازل	عالم کی افتاد اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر مکان	دیوار اور چھت کی صورت
سایۂ اندیشۂ معمار دان	معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید در وجود
ہمچنان کز آتشے زاد است دود

صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی خاص صورت نہین ہوتی
جس طرح آگ سے دھوان،

حیرتے محض آردت بے صورتی
زادہ صد گون آلت از بی آلتی

بے صورتی سے تمکو حیرت پیدا ہوگی
کہ سیکڑون قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہوتے ہین

بے نہایت کیشہا و پیشہا
جملہ ظلِ صورتِ اندیشہا

بے انتہا مذاہب اور پیشے
سب خیالات کے پرتو ہین

ہیچ ماند این موثر با اثر
ہیچ ماند بانگِ نوحہ با ضرر

کیا اس علت سے معلول کو کچھ مشابہت ہے
کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے

بر لب بام ایستادہ قوم خوش
ہر یکی را بر زمین بین سایہ اش

کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوے ہین
اور اُن کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے

صورت فکرست بر بام مشید
وان عمل چون سایۂ ارکان پدید

وہ لوگ جو کوٹھے پر ہین گویا فکر ہین
اور عمل گویا اُن کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزین محسوس اور نمایان ہین وہ اصلی نہین بلکہ جو چیزین کم محسوس اور کم نمایان، یا بالکل غیر محسوس ہین وہ اصلی ہین۔

روغن اندر دوغ باشد چون عدم
دوغ در ہستی بر آوردہ علم

نیست را بنمود ہست آن محتشم
ہست را بنمود بر شکل عدم

دست پنہان و قلم بین خط گذار
اسپ در جولان و ناپیدا سوار

بحر را پوشید کف کرد آشکار | باد را پوشید و بنمود ت غبار

خاک را بینی بہ بالا ای علیل | باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

تیر پیدا بین و ناپیدا کمان | جانہا پیدا و پنہان جان جان

اشیا مین ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جسقدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اُسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان مین تین چیزین پائی جاتی ہین جسم جان عقل جسم جو ان سب مین کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے جان اُس سے افضل ہے اسلیے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اسکا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہین تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اسمین جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسیقدر کافی نہین بلکہ جب جسم مین موزون اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اسمین عقل بھی ہے مجنون آدمی کی حرکات سے اسقدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اسمین جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتین موزون اور باقاعدہ نہین ہوتین اسلیے اس سے عقل کا اثبات نہین ہوتا غرض جان جسطرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے:

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است	جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے
جسم ہمچون آستین جان ہمچو دست	جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ ہے
باز عقل از روح مخفی تر بود	پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے
حس بہ سوے روح زوتر رہ رود	کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے

جنبشی بینی بدانی زندہ است	تم کسی چیز مین حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے،
این ندانی کو ز عقل آگندہ است	لیکن یہ نہین جان سکتے کہ اسمین عقل بھی ہے
تا کہ جنبشہاے موزون سر کند	عقل کا یقین اسوقت تک نہین ہوتا جبتک اُس جسم سے موزون حرکتین نہ صادر ہون
جنبشِ مس را بہ دانش زر کند	اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سونا نہ بن جائے
زان مناسب آمدن افعال دست	جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہین
فہم آید مر ترا کہ عقل ہست	تب تمکو یقین ہوتا ہے کہ اسمین عقل بھی ہے،

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمین ہین مادّی اور غیر مادّی، مادی معلول ہے اور غیر مادّی علت، اور چونکہ مادیات مین اختلاف مراتب ہے یعنی بعض مین مادیت زیادہ بعض مین کم بعض مین اس سے بھی کم ہے، اسلیے علتون مین بھی نسبتہً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت مین کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا، پھر اسکی علت مین اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا، اسکی علت مین اس سے بھی زیادہ، اسطرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادّہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجوات ہو، اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہین۔

این صور دارد ز بے صورت وجود	یہ تمام صورتین بے صورت سے وجود مین آئی ہین
چیست پس بر موجد خویشش جحود	تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی،
فاعلِ مطلق یقین بے صورت است	فاعلِ مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صورت اندر دستِ او چون آلتست	صورت اُسکے ہاتھ مین بطور آلہ کے ہے
بے جہت دان عالم امر اے صنم	اے یار! عالم روح جہت سے منزّہ ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم	تو عالم روح کا خالق، اور بھی منزہ ہوگا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اسقدر کہ خدا علۃ العلل ہے لیکن اسکا منزہ، بری عن المادۃ، اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہین ہوتا تھا، بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اسکے صفات بھی ثابت ہوتے ہین، اسکے ساتھ مادّیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد، مادّہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم مین جو کچھ ہے مادہ ہی ہے، اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہین جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہوگیا ہے، مادّہ کے خیال کو جسقدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اُسیقدر خدا کے اعتراف سے بُعد ہوتا جاتا ہے، اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادّہ کے ماننے والے کہتے ہین کہ مادہ پر کوئی اثر نہین پیدا ہوسکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اُس سے مَس نہ کرے جسکا حاصل یہ ہے کہ مادّہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہوسکتا ہے، مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے اس امر سے کسی کو انکار نہین ہوسکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے، ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے

غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزین مادّی نہین معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادّی ہین کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہین اور دماغ مادّی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ خیال بدن کی نسبت مجرّد عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہین البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اسلیے اسکو مادّی کہہ سکتے ہین۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علة کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت مین کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول مین نہین ہوتی ورنہ اگر دونون ہر حیثیت سے برابر ہون تو کوئی وجہ نہین کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہین یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہین بلکہ اسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلۂ کائنات مین علت ومعلول کا سلسلہ تو بداہتہً نظر آتا ہے گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہونچکر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اسکا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے پہلی صورت مین خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے دوسری صورت مین لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہو بلکہ دونون مساوی الدرجہ ہون کیونکہ جب سلسلۂ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت ومعلول دونون ممکن

بالذات ہونگے، اور جب دونون ممکن ہین تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے،

صورتی از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے
گر بجوید باشد آن عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہئے تو یہ بالکل گمراہی ہے
نِدّ چہ بود مثل۔ مثل نیک و بد	ند کے معنی مثل کے ہین خواہ نیک ہو خواہ بد
مثل، مثل خویشتن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کرسکتا ہے
چونکہ دو مثل آمدند اے مُتّقی	جب دو چیزین آپس مین برابر برابر ہین
این چہ اولیٰ تر از ان در خالقی	تو ایک کو خالق ہونے کے لیے کیا ترجیح ہے

مولانا کا یہ استدلال، اشاعرہ کا وہ استدلال نہین ہے جسمین تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہین، اسکا حاصل صرف اسیقدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے، اسلیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہین ہوتا بلکہ علت و معلول دونون ممکن ہین تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

صفات باری

اسلام مین اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کردیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معتزلہ۔ اشعریہ حنبلیہ مین سیکڑون برس تک وہ نزاعین قائم رکھین کہ لوگون نے قلم کے بجاے تلوار سے کام لیا، ہزارون آدمی اس جرم پر قتل ہوے کہ وہ کلام آلہی کو قدیم کہتے تھے، اشعریہ نے اُن لوگون کا استیصال کردینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزین ہے، یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہین گو عملی صورت مین اسکا ظہور نہین۔

مولانا نے ان نزاعون کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اسقدر معلوم ہوسکتا ہے کہ ہے، باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہان ہے؟ اُسکے کیا اوصاف ہین؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مر صفاتش را چنان دان ای پسر | کز وے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہرست آثار و نور و رحمتش | لیک کے داند جزا و ماہیتش
ہیچ ماہیات اوصاف کمال | کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" دور نیست | ور بگوئی کہ "ندانم" زور نیست
گر کسے گوید کہ دانی نوح را | آن رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چون ندانم کان قمر | ہست از خورشید و مہ مشہور تر

راست میگوئی چنان ست او بوصف | گرچہ ماہیت نشد از نوح کشف
ور بگوئی من چہ دانم نوح را | ہمچو اوئے داند او را اے فتیٰ
این سخن ہم راست از روے آن | کہ بہ ماہیت نہ دانیش ای فلان

مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہین۔

خود نباشد آفتابے را دلیل	آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی
جز کہ نور آفتاب مستطیل	اور کوئی دلیل نہین ہوسکتی
سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود	سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
این بستش کہ ذلیل او بود	اسکے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چون قدم آمد حدث گرد عبث	جب قِدم آیا تو حدث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث	پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
این جلالت در دلالت صادق است	یہ عظمت و شان ایک سچی دلیل ہے
جملہ ادراکات پس، او سابق است	تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کرسکتا ہے حواس کے توسط سے کرسکتا ہے، لیکن خدا محسوسات مین داخل نہین اسلیے اسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہین خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اسلیے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ مین ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہوکر کہ رہا ہے کہ اے خدا! تو کہان ہے؟

تو مجکو ملتا تو مین تیرے بالون مین کنگھی کرتا تیرے کپڑون سے جوئین نکالتا تجکو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسیٰ نے اسکو سزا دینی چاہی وہ بیچارہ بھاگ نکلا حضرت موسیٰ پر وحی آئی۔

وحی آمد سوی موسیٰ از خدا — بندۂ ما را چرا کردی جدا ؟

تو برائے وصل کردن آمدی — یا برائے فصل کردن آمدی ؟

ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم — ہر کسی را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو ذم — در حق او شہد در حق تو سم

ما برون را ننگریم و قال را — ما درون را بنگریم و حال را

موسیا! آداب دانان دیگر اند — سوختہ جان و روانان دیگر اند

در درونِ کعبہ رسم قبلہ نیست — چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

عاشقان را ہر زمانے عشر نیست — بر دہِ ویران خراج و عشر نیست

خون شہیدان را از آب اولی تر است — این گناہ از صد ثواب اولی تر است

ملتِ عشق از ہمہ ملت جدا است — عاشقان را ملت و مذہب خدا است

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگون کا یہی حال ہے حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہین وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہ رہا تھا۔

ہان وہان گر حمد گوئی در سپاس — ہمچو نافرجام آن چوپان شناس

حمدِ تو نسبت بہ تو گر بہتر است — لیک آن نسبت بہ حق ہم ابتر است

مولانا نے اس حکایت مین یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصودِ اصلی، اخلاص وتضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہین۔

اسی سلسلہ مین مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان مین سے ایک رومی تھا، ایک عرب ایک ترک ایک ایرانی، ان لوگون کو کسی نے ایک روپیہ دیا ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے، عرب نے کہا نہین بلکہ عنب، ترک نے کہا نہین بلکہ اوزم، **رومی** نے کہا نہین بلکہ استافیل، اس اختلاف پر آپس مین تو تو مین مین شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہونچی، مولانا یہ حکایت لکھکر کہتے ہین کہ اگر اس موقع پر چارون کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لاکر انکے سامنے رکھدیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانون مین انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے، خدا کے متعلق تمام فرقون مین جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے گو الفاظ۔ لغات۔ طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے، اور سب اسی کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین۔

صد ہزاران وصف اگر گوئی و بیش ۔۔۔ جملہ وصف اوست، او زین جملہ بیش

وانکہ ہر مدحے بہ نورِ حق رود ۔۔۔ بر صُور اشخاص عاریت بود

چون نہایت نیست این را لاجرم ۔۔۔ لاف کم باید زدن، بر بند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہین کہنا چاہیے اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کرسکتا ہے

محسوسات کے ذریعہ سے کرسکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

هرچه اندیشی، پذیرائے فنا است — وانکه در اندیشه ناید آن خداست

"ان" مگو، چون در اشارت نایدت — دم مزن چون در عبارت نایدت

نه اشارت می پذیرد نه عیان — نه کسے زو علم دارد، نه نشان

هر کسی نوع دگر، در معرفت — می کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح — وان دگر مر گفتِ او را کرده جرح

وان دگر بر هر دو طعنه می زند — وان دگر از زرق جانی می کند

هر یکی زین ره این نشانها زان دهند — تا گمان آید که ایشان زان دہ اند

اختلافِ خلق از نام او فتاد — چون به معنی رفت، آرام او فتاد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل مین سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابون مین اسکے متعلق بہت طول طویل بحثین پائی جاتی ہین لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہین اور مغز سخن پر ایک دو سطرین بھی مشکل سے ملتی ہین۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزا پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راز سربستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہین۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدۂ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہین۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان مین آگے آئیگا کہ روح کا سلسلۂ ترقی اس حد تک پہونچتا ہے کہ روح انسانی اور اُس اعلی روح مین اسقدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جسقدر روح حیوانی اور روح انسانی مین

لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہین، ادنی طبقہ کو **ولایت** اور انتہاے اعلی طبقہ کو **نبوت** کہتے ہین۔

باز غیر از عقل وجان آدمی	عام آدمیون کی عقل اور روح کے علاوہ
ہست جانی در نبی و در ولی	انبیا اور اولیا مین ایک اور روح ہوتی ہو
روح وحی از عقل پنہان تر بود	وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہو
زانکہ او غیب ست او زان سر بود	کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہو اور یہ عالم دوسرے کا عالم ہے

وحی کی حقیقت مادہ پرستون کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہین، جو چیزین حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہین مثلاً کلیات اور مجردات، انکے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہین، انھی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کرکے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے، لیکن **حضرات صوفیہ** کے نزدیک انسان مین ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہین۔

پنج حسی[1] ہست جز این پنج حس	ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہین
آن چو زر سرخ واین حسہا چو مس	یہ حواس تانبے کیطرح ہین اور وہ سونے کی طرح
حسِ ابدان قوت ظلمت می خورد	حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے
حسِ جان از آفتابے می چرد	اور حاسۂ روحانی کی غذا آفتاب،

[1] اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہین ہین، بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے چنانچہ عبدالعلی بحر العلوم نے شرح مین اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہی۔

آینۂ دل چون شود صافی و پاک	دل کا آینہ جب صاف ہو جائے
نقشہا بینی برون از آب و خاک	تو تمکو ایسی چیزین نظر آئینگی جو آب و خاک سے پاک ہین،
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشم می تاند شدن	تو جان لوگے کہ سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دیسکتے ہین
فلسفی کو منکر حنانہ است	فلسفی جو حنانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواس انبیا بیگانہ است	وہ انبیا کے حواس سے بیخبر ہے
پس محلِ وحی گردد گوش جان	روح کے کان وحی کا محل ہین،
وحی چہ بود؟ گفتن از حس جان	وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے ذریعہ سے کہنا

یہ ادراک انبیا کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ ولیا اور صفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح[۱] مین لکھتے ہین "گفتن حس نہان کہ حس قلب است وحی است، نہ مطلقاً بلکہ گفتنِ آنچہ کہ از حق گرفتند، و وحی بدین معنی عام ست اولیا وانبیا[۱] را" لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پاگئی ہے کہ انبیا کی وحی کو وحی کہتے ہین، اور اولیا کی وحی کو الہام، چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورۂ بالا کے بعد لکھتے ہین "و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہاماتِ اولیا نمی کنند الا بمجازا" خود مولانا فرماتے ہین۔

از پے روپوش عامہ در بیان	عوام سے پردہ کرنے کے لیے

[۱] شرح عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعۂ نولکشور۔

وحی دل گویند آن را صوفیان	صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے

مولانا بحر العلوم اسکی شرح مین لکھتے ہین "یعنی تا عامہ نفرت نہ نگیرند نام علیحدہ نہادہ شد" لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہین کی، قرآن مجید مین حضرت موسے کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰی حالانکہ یہ مسلم ہو کہ وہ پیغمبر نہ تھین۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا مین آج جسقدر علوم وفنون صنایع وحرفت ہین، تعلم و تعلیم سے حاصل ہوے ہین اور یہ سلسلہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے، اب دو صورتین ہین، یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہین ختم نہین ہوتا بلکہ الی غیر النہایہ چلا جاتا ہے، یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جاکر ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا، پہلی صورت مین تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے، اسلیے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہین۔

این نجوم و طب وحیِ انبیاست	عقل و حس را سوے بے سورہ کجاست
قابل تعلیم و فہم ست این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفتہا یقین از وحی بود	اولِ او۔ لیک عقل او فزود
ہیچ حرفت را ببین کین عقل ما	ماند او آموخت بے ہیچ اوستا
دانش پیشہ ازین عقل ار بدی	پیشۂ بے اوستا حاصل شدی

یعنی اوستاد ۱۲

محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل مین اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہین۔

فوجب بالضرورة انه لابد من انسان واحد فاکثر علمهم الله ابتداء کل هذا دون معلم لکن بوحی حققه عنده وهذه صفة النبوة	تو بداہۃً ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے رہے ہونگے جن کو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھلائے ہونگے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہین جو تعلم و تعلیم درس و سبق، ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایہ مین کہتے ہین کہ الشعراء تلامیذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہین) کیونکہ شعراء کے دل مین بھی دفعۃً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہین جو بالکل اچھوتے ہوتے ہین اور جنکے لیے کوئی ماخذ نہین ہوتا

تنبیہ۔ یہان عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہان تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری، یا وہم، تخیل، حافظہ۔ وغیرہ ہین، مولانا کا یہ دعوی کہ

آینہ دل چون شود صافی و پاک   نقشہا بینی برون از آب و خاک

صرف اِدّعا ہی ادعا ہے جسکی کوئی شہادت نہین۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسۂ غیبی کے منکر ہین، وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہین کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہین، لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہین ہوسکتی، یہ حاسہ عام نہین کہ ہر شخص کے لیے اسکا حاصل ہونا ضروری ہو،

یورپ مین ایک مدت تک لوگون کو قطعًا اس سے انکار رہا لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل مین آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جسکا نام اسپریچویسٹ (روحانین) ہے، اس فرقہ مین علوم وفنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذۂ فن شامل ہین، ان لوگون نے بدیہی تجربون کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان مین حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آیندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہمنے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام مین نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ

وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل مین خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے دوسرا یہ کہ قوتِ ملکوتی مجسم ہوکر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الٰہی پہونچاتی ہے، مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب مین دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتین کر رہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہین ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب مین اس سے الگ نظر آتا ہے، چنانچہ دفتر سوم مین فرماتے ہین۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش	با تو روح القدس گوید نے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن	بے من و بے غیر اے من ہم تو من
ہمچو آن وقتے کہ خواب اندر روی	تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفت ست آن نہان

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح مین لکھتے ہین۔

پس جبرئیل که مشهود رسل علیهم السلام ست
و وحی از جانب حق سبحانه میرساند آن بحقیقت
جبرئیلیه است که قوتی از قوای رسل بود،
متصور شده در عالم مثال بصورتی که مکنون
بود در رسل مشهود می شود، و مرسل می گردد
و پیغام حق میرساند، پس رسل مستفیض از
خود اند۔ نه از دیگری، پس هرچه که رسل
مشاهده میکنند مخزون در خزانهٔ جناب
ایشان بود و همچنین عزرائیل که بوقت موت
مشهود می شود میت را آن همون بحقیقت
عزرائیلیه است، که قوتی از قوای میت ست
که متصور شده بصورتی در عالم برزخ مشهود
می شود میت را، و این صورت هم مکنون
بود در میت، و باین مشیر ست قول الله
تعالی قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ
وُكِّلَ بِكُمْ گو اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم
وفات می دہد شمارا آن ملک الموت

تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہین اور
خدا کی طرف سے وحی لاتے ہین، وہ حقیقت جبرئیلیہ
ہے جو انبیا کی قوتون سے ایک قوت کا نام ہے
یہی قوت صورت بنکر عالم مثال مین انبیا کو
محسوس ہوتی ہے، اور خدا کی طرف سے قاصد
بنکر پیغام لاتی ہے، تو انبیا اپنے آپ ہی
سے مستفیض ہوتے ہین، نہ کسی اور سے، جو
کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود انکے
خزانہ مین مخزون تھا، اسی طرح عزرائیل
جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہین وہ
حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردہ کے قویٰ مین سے
ایک قوت ہے وہی صورت بنکر عالم برزخ
مین مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی
مردہ مین پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی
اس آیت مین قل یتوفاکم الخ اسی کی
طرف اشارہ ہے یعنی کہدے اے محمد صلے اللہ
علیہ وسلم کہ وہ ملک الموت تمھاری

کہ سپرد کردہ شدہ است بہ شما یعنی در شما ست قوتی از قوائے شما شدہ، و در قبر کہ منکر و نکیر مشہود خواہند شد از ہمین قبیل ست[1]۔	جان نکلتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے یعنی تمھین مین ایک قوت ہے منجملہ اور قوی کے، اور قبر مین جو منکر و نکیر نظر آئینگے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ مین شیخ محی الدین کی یہ عبارت فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فان صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیہ مالم یکن عندہ من المعارف وتمنحہ مالم یکن مثل ذلک فی یدہ فتلک الصورة عینہ لاغیرہ فمن شجرة نفسہ جنی ثمرة غرسہ	جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف وعلوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو حاصل نہ تھی، تو یہ خود اسکی صورت ہے اسنے اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

تنبیہ۔ نبوت، وحی، اور مشاہدۂ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی، اس سے کوتاہ نظرون کے دل مین فورًا یہ خیال آئیگا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت مین جو لوگ صاحبِ دل، پاک نفس، اور مصلح قوم گذرے ہین سب کو نبی کہنا بجا ہوگا، بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی مین امتیاز کا کوئی ذریعہ نہین باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ فلان شخص کی روح، عام انسانی روح سے بالاتر ہے، یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلان شخص کے دل مین جو خیالات آتے ہین وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہین، پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتین نظر آتی ہین مجنون کو بھی

[1] شرح عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد ۳ صفحہ ۵۶ مطبوعہ نول کشور۔

نظر آتی ہین، یہ کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانون کی طرف سے کیا جائے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہین۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہین کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے، لیکن معجزہ اور استدراج مین جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اسقدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور مین آئے وہ استدراج ہے حضرت عیسی نے مُردے زندہ کیے تو اعجاز تھا، اور دجال مردے زندہ کریگا تو یہ استدراج ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچگئے تو معجزہ تھا، اور زردشت پر آگ اثر نہین کرتی تھی تو یہ استدراج تھا خرقِ عادت دونون ہین، انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے، اس صورت مین عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو، اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج مین یہ فرق ہے، کہ معجزہ کا جواب نہین ہوسکتا اور استدراج کا جواب ہوسکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہین، جواب ہوسکنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ جسوقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا، اُسوقت جواب نہ ہوسکا تھا تو زردشت کے زمانہ مین بھی اُسکا جواب نہین ہوسکا تھا، اور اگر یہ مراد ہے کہ آیندہ کبھی جواب نہ ہوسکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیا نے جو معجزے دکھائے اس کا

ابدالآباد تک جواب نہ ہو سکیگا، یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسی نے تو اندھون کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔

اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا مین ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے، اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کیلیے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے، اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کار مین بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابوجہل کو بت پرستی مین وہی جوش وہی خلوص، وہی سرگرمی، وہی ازخود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خداپرستی مین تھی دونون نے اسی دھن مین جانین دین لیکن ابوجہل ابوجہل، اور حضرت حمزہ سید الشہدا کہلائے، یہ امر وجدانیات پر محدود نہین محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بناپر مولانا نے مثنوی مین نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صدہزاران اینچنین اشباہ بین	اس طرح کی لاکھون ہم شکل چیزین ہین
فرقِ شان ہفتاد سالہ راہ بین	لیکن ان مین کوسون کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	دونون کی صورتین اگر باہم مشابہ ہون تو کچھ ہرج نہین
آبِ تلخ وآبِ شیرین را صفاست	میٹھا اور تلخ پانی دونون کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ زنبور ونحل	بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہین
لیک شد زان نیش وزین دیگر عسل	لیکن اُس سے نیش اور اِس سے شہد پیدا ہوتا ہے

ہر دوگون آہو گیاہ خوردند و آب	دونوں قسم کے ہرن گھانس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں
زین یکی سرگین شد و زان مشکناب	لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشک پیدا ہوتا ہے
ہر دو نے خوردند از یک آبخور	دونوں قسم کے نے۔ ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں
آن یکی خالی و آن پر از شکر	لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے
این خورد زاید ہمہ بخل و حسد	ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے
وان خورد آید ہمہ نور احد	دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اُس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے
این زمین پاک ست و آن شوست و بد	یہ پاک زمین ہے اور وہ شور
این فرشتہ پاک و آن دیوست و دد	یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان
بحر تلخ و بحر شیرین درمیان	شیرین اور تلخ سمندر ملے ہوے ہیں
درمیان شان برزخ لایبغیان	لیکن دونوں میں ایک حد حائل ہے جس سے تجاوز نہیں کر سکتے
زرِ قلب و زر نیکو در عیار	کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تمیز
بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی
صالح و طالح بہ صورت مشتبہ	نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں
دیدہ بکشا، بو کہ گردی منتبہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بحر را نیمش شیرین چون شکر	دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیرین ہے
طعم شیرین رنگ روشن چون قمر	مزا شیرین اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ ہمچون زہر مار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار	مزا تلخ اور رنگ، قیر کی طرح سیاہ
ای بسا شیرین کہ چون شکر بود	بہت سی ایسی چیزین ہین جو شکر کی طرح میٹھی ہین
لیک زہر آند رشکر مضمر بود	لیکن اُس کے باطن مین زہر ہے

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا مین سیکڑون ہزار ون چیزین ایسی ہین جو شکل و صورت مین بالکل ہمرنگ ہین لیکن درحقیقت دونون مین کوئی نسبت نہین اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزین محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہین اُنہین اس قسم کا شبہ پیدا ہونا توضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق

اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی مین تمیز کا کیا ذریعہ ہے، کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل مین جو مضامین القا ہوتے ہین، وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہین اور متنبی کے دل مین شیطان کی طرف سے، اسکا جواب یہ ہے کہ جسطرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے اسیطرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب	صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے؟
او شناسد آب خوش از شور آب	وہی تمیز کرسکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا
جز کہ صاحب ذوق نشناسد طعوم	صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کرسکتا ہے
شہد را ناخوردہ کے دانی زموم	جبتک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد مین کیونکر تمیز کرسکتے ہو
سحر را با معجزہ کردہ قیاس	اُسنے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا

ہر دو را بر مکر بنیاد ر و اساس	اور یہ سمجھا کہ دونون کی بنیاد فریب پر ہے
زرِ قلب و ز رنیکو در عیار بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار	تم کھوٹے اور کھرے روپیہ کو کسوٹی کے بغیر تمیز نہین کر سکتے
ہر کرا در جان خدا بنہد محک ہر یقین را باز داند او ز شک	خدا نے جسکی طبیعت مین کسوٹی رکھی ہے وہی یقین اور شک مین تمیز کر سکتا ہے
چون شود از رنج و علت دل سلیم طعم صدق و کذب را باشد علیم	جب آدمی کے دل مین کوئی بیماری نہین ہوتی تو وہ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے

حقیقت یہ ہے کہ انسانون کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے بعض آدمی ایسے ہوتے ہین جنکی طبیعت مین فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے، اسکے دل مین صحیح اور سچی بات اثر نہین کرتی، وہ ہر بات مین کریزی اور شک پیدا کرتے ہین، بداعتقادی، انکار، اور شک، اسکے خمیر مین داخل ہوتا ہے اور اسوجہ سے اِن خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتی ہین جسطرح آئینہ مین عکس اُتر آتا ہے، ایک ذرا سا سہارا انکی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے، یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہین آتے انھی کی شان مین خدا نے فرمایا ہے یضل بہ کثیراً (خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثرون کو گمراہ کرتا ہے)۔

برخلاف اسکے بعض آدمی فطرۃً سلیم الطبع نیک دل، اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہین انکا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے، اور بُری باتون سے فوراً ابا کرتا ہے، عمدہ تعلیم و تلقین اُنکے دل مین اُتر جاتی ہے، انکا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو

نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل مین خود بخود تمیز کر لیتا ہے اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی انکو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو انکا دل خود بخود اسکی طرف کھنچتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہین مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ مین ادا کیا ہے وہ فرماتے ہین

تشنہ را چون بگوئی و شتاب در قدح آب ست بستان زود آب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالہ مین پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو
ہیچ گوید تشنہ کین دعوی ست رو از برم اے مدعی ! مہجور شو	تو کیا پیاسا یہ کہیگا کہ یہ دعوی ہے اسلیئے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ
یا گواہ و حجتے بنما کہ این جنس آب ست و ازان ماء معین	میرے پاس سے چلے جاؤ۔
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد کہ بیا من مادرم ہان اے ولد	یا اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت نے اپنے بچہ کو پکارا کہ میرے پاس آ مین تیری ماں ہون
طفل گوید مادرا حجت بیار تاکہ با شیرت بگیرم من قرار	تو کیا بچہ یہ کہیگا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو تب مین تمھارا دودھ پیون گا
در دل ہر امتی کز حق مزہ است روی و آواز پیمبر معجزہ است	جس شخص کے دل مین حق کا مزہ ہے اسکے لیے پیغمبر کا مونھ اور اسکی آواز معجزہ ہے
چون پیمبر از برون بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے

جانِ امت در درون سجدہ کند	تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
زانکہ جنسِ بانگ او اندر جہان	کیونکہ اس قسم کی آواز
از کسی نشنیدہ باشد گوش جان	دنیا مین کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہین

معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہین۔

۱- خرق عادت ممکن ہے یا نہین۔

۲- معجزہ شرط نبوت ہے یا نہین

۳- معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہین۔

پہلی بحث امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ مین لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائین ہین، حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت مین ممکن نہین، اشاعرہ کہتے ہین کہ ہر وقت ممکن ہے، یہ نزاع اصل مین اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات مین علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہین ہوسکتا، اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہین، نہ کسی شے مین کوئی خاصہ و تاثیر ہے معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع مین آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہین۔

سنتے بنہاد و اسباب طرق	طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاہ قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ بامزہ	باز کردہ خرق عادت معجزہ
اے گرفتار سبب بیرون مپر	لیک عزل آن مسبب ظن مبر

ہرچہ خواہد ز مسبب آورد | قدرت مطلق سببہا بر درد
لیک اغلب بر سبب راند نفاد | تا بداند طالبے جستن مراد
چون سبب نبود چہ رہ جوید مرید | پس سبب در راہ می آید پدید[1]

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونون افراط و تفریط کی حدتک پہونچ گئے ہین اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے، اسکے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز مین کوئی خاصہ ہے، نہ تاثیر ہے یہی خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانہ مین سیکڑون اشخاص پر لوگون کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتین انسے سرزد ہو سکتی ہین۔
لیکن حکما کی قید و بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہین پہونچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہین بھی مسدود ہو جاتی ہین، حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا، جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی جس شے کا جو خاصہ و اثر تسلیم کر لیا گیا، اسمین کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہین لیکن اگر اسپر قطعی یقین کر لیا جائے تو آیندہ ترقیون کے لیے کیا رہ جاتا ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات مین کسی قسم کی حرکت ارادی نہین لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گذرنے والے آدمی پر بڑھکر لپیٹ جاتی ہے اور اسکا خون چوس لیتی ہے آج تک

[1] دفتر پنجم در بیان آنکہ عطاے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ۔

یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہین ہوسکتی لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات مین قانون قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اسپر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئے نئے تحقیقات عمل مین آتے رہین کہ ہمنے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہین وہ غلط تو نہ ہوا اور اسکے بجاے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونون باتون کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہین کہ عالم مین ایک قانون قدرت اور ایک سلسلۂ انتظام ہے اور اگر یہ نہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کرسکے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہین تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیون ہوگی،

چون سبب نبود چہ رہ جوید مرید ۔ پس سبب در راہ می آید پدید

لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہین ہوچکا ہے جن چیزون کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جسکے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

ای گرفتار سبب بیرون مپر ۔ لیک عزل آن مسبب ظن مبر

ہرچہ خواہد از مسبب آورد ۔ قدرت مطلق سببہا بردرد

اس بحث مین **مولانا** نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلۂ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہوجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علۃ العلل کوئی چیز نہین، بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے جو قدیم سے قائم ہے، اور برابر چلا جاتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے، ان اسباب کا اخیر مین چلکر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہین،

اس مہلکہ سے بچنے کیلیے انسان کو چاہیے کہ سلسلۂ اسباب کے ساتھ ہر وقت سبب الاسباب نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑون ہزارون اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن درصل یہ تمام کلین، ایک قوت اعظم کے چلانے سے چل رہی ہین، اسلیے یہ اسباب اصلی اسباب نہین اصلی سبب وہی **قوت اعظم** ہے جہان تک یہ سلسلہ پہونچکر ختم ہوتا ہے۔

این سبب ہا بر نظر ہا پردہ ہاست — کہ نہ ہر دیدار صنعش را سزاست

دیدۂ باید سبب سوراخ کن — تا حجب را بر کند از بیخ و بن

تا مسبب بیند اندر لامکان — ہرزہ بیند جہد و اسباب دکان

از مسبب میرسد ہر خیر و شر — نیست اسباب و وسائط را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعرون کی شرح مین لکھتے ہین۔

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ این کار ہرزہ است، نہ آن کہ جہد اسباب نباید کرد، بلکہ شانِ حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزی را مگر بہ نہجی کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آن نہج را و آن اسباب اند، پس اسباب را نباید گذاشت، تا سرِ نہادنِ اسباب

منکشف گردد، نمی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند و درغزا مراعات اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات بغیر اسباب کے وجود مین آتے ہین، چنانچہ فرماتے ہین۔

انبیا در قطعِ اسباب آمدند   معجزات خویش در کیوان زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہین، اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہین کہ درحقیقت ان واقعات کا سبب نہین بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہین، یعنی اُن اسباب کے علاوہ ہوتے ہین جنکو ہم تحقیق کر چکے ہین، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہین۔

ہست بر اسباب، اسباب دگر   در سبب منگر بدان افگن نظر

آن سببہا انبیا را رہبر است   آن سببہا زین سببہا برتر است

این سبب را محرم آمد عقلہا   وان سببہا راست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہین اوپر گذر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلیے معجزہ شرط نہین جسکے دل مین ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اسکی باتین اسکے حق مین معجزہ کا کام دیتی ہین۔

در دلِ ہر کس کہ از دانش مزہ است   روی و آواز پیمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہین کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہین ہوتا، اور اس سے ایمان پیدا بھی ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے

نہ ذوقی۔ چنانچہ فرماتے ہین۔

موجب[1] ایمان نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہین ہوتے
بوی جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کی بو صفات کو جذب کرتی ہے
معجزات از بہر قہر دشمن است	معجزے اسلیے ہوتے ہین کہ دشمن دب جائین،
بوی جنسیت سوی دل بردن است	لیکن جنسیت کی بو اس غرض کیلیے ہی کہ دل تک پہنچ جائے
قہر گردد دشمن اما دوست نے	دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہین ہوتا
دوست کے گردد ببستہ گردنے	وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہے

مولانا نے اس بحث مین ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے

معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے،

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو وہ پیغمبر ہے،

اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے،

اس صورت مین پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا، سنگریزون کا بولنا وغیرہ وغیرہ، اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے، یعنی آدمی اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا، تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجاے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر، یا دریا، یا اور جمادات، پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے

[1] دفتر ششم حکایت رنجور شدن بلال۔

کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائین تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجاے جمادات کے خود لوگون کے دلون کو متاثر کرے کہ وہ ایمان قبول کرلین اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ مین ادا کرتے ہین۔

معجزہ کان بر جمادے کرد اثر — یا عصا۔ یا بحر۔ یا شق القمر

گر اثر بر جان زند بے واسطہ — متصل گردد بہ پنہان رابطہ

بر جمادات آن اثر عاریہ است — آن پے روح خوش متواریہ است

تا ازان جامد اثر گیرد ضمیر — حبذا نان بے ہیولاے خمیر

بر زند از جانِ کامل معجزات — بر ضمیر جان طالب چون حیات

اخیر شعر مین معجزہ کی اصلی حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہین ہوتی۔

روح

اسقدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقاید کا سب سے اہم مسئلہ ہے، عام لوگون کے نزدیک اسکی اہمیت معاد کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہین ہوسکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے، وجودِ باری، نظم کائنات، نبوت، عقاب و ثواب، ان تمام مسائل کا ادعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہوسکتا ہے، اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے، اور بار بار مختلف موقعون پر روح کی حقیقت، حالت، اور خواص سے بحث کی ہے، روح کے متعلق اہل علم کی رائین نہایت مختلف ہین، حکماے طبعیین، اور جالینوس و فیثاغورس کا یہ مذہب ہے، کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہین بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے، ارسطو کتاب اثولوجیا مین لکھتا ہے،

فان[1] اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ایتلاف الاجرام کالایتلاف الکائن فی اوتار العود	فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہین کہ روح، عناصر کی ترکیب کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام ہی) کے تارون کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے، انکے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان مین اور کوئی چیز نہین، اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہین جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہین،

[1] اثولوجیا مطبوعہ یورپ صفحہ ۴۰۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہین کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متکلمین اور طبعیین مین صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہین تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت مین اسی جسم کو دوبارہ پیدا کریگا اور اسمین نئے سرے سے روح پھونکیگا، افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات مین کوئی نقصان نہین آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رُک جاتا ہے بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ و حکماے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہین، بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ مین روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہین جنکو دیکھکر ہنسی آتی ہے سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جسکا تجزیہ نہین ہوسکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز مین یہ تصور مرتسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے وہ بھی منقسم ہوسکے گی کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کرچکے ہین کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہین ہوسکتے۔

اب جس چیز مین نقطہ کی صورت مرتسم ہوئی ہے وہ جسمانی نہین ہوسکتی کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اسکا تجزیہ ہوسکے گا تو جو چیز اسمین مرتسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہوسکیگا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان مین کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہین، اور اسی کا نام روح ہے، لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ، مزہ، وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکیگا کیونکہ یہ چیزین جسم پائی جاتی ہین اور جسم قابل انقسام ہے، اور یہ کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اسمین حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے،

بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پا در ہوا دلایل قایم کیے ہین حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزین نہین جنپر اس قسم کے دلایل قایم ہو سکین جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہو سکتے ہین، ان چیزون کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انکی حقیقت اور خواص کی اسطرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل مین اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے، مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے

اسقدر بدیہی ہے کہ عالم مین جو چیزین موجود ہین انمین بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کمتر درجہ **عناصر** کا ہے یعنی وہ چیزین جن مین کسی قسم کی ترکیب نہین اور اسلیے اُن مین دست قدرت اپنی صناعیان نہین دکھا سکتا، اس طبقہ کو جماد کہتے ہین، اسکے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیون کی پہلی منزل ہے، ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہین، نباتات کے ہزارون لاکھون اقسام ہین، اور ان مین فطرت کی ہزارون عجیب و غریب صنعت گریان نظر آتی ہین، تاہم انمین چونکہ ادراک کا شائبہ نہین وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہین بڑھ سکتے نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت مُمیّزہ ادراک ہے، اور یہین سے

روحانیت کی ابتدا ہے، روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہین جنکی وجہ سے وہ اور ون سے ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے، اسلیے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے، اور چونکہ ادراک کے مراتب مین فرق ہے اسلیے مولانا کی رائے کے موافق، روحانیت بھی مُشکک ہے، جو بعض افراد مین کم، بعض مین زیادہ اور بعض مین اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد مین کم اور بعض مین زیادہ پائی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہین۔

جان چہ باشد باخبر از خیر و شر	جان یعنی روح کس چیز کا نام ہے، اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے
شاد از احسان و گریان از ضرر	اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے
چون سر و ماہیت جان مخبر ست	جب جان کی ماہیت ادراک ٹھری۔
ہر کہ او آگاہ تر با جان تر ست	تو جسکو زیادہ ادراک ہے اسمین زیادہ جان ہے،
اقتضای جان چو ای دل آگہی ست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا
ہر کہ آگہ تر بود جانش قوی ست	تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے اُسکی جان زیادہ قوی ہے،
روح را تاثیر آگاہے بود	روح کی تاثیر ادراک ہے
ہر کرا این بیش اللّٰہی بود	اسلیے جسمین یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے
جان نباشد جز خبر در آزمون	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہین
ہر کرا افزون خبر جانش فزون	اسلیے جسمین ادراک زیادہ ہے اسمین روح بھی زیادہ ہے،
جان ما از جانِ حیوان بیشتر	ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے

ازچہ رو؟ زان کو فزون دارد خبر	کیون؟ اسلیئے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے
پس فزون از جان ما جان ملک	پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے
کو منزہ شد ز حسّ مشترک	جو حس مشترک سے بری ہے
بے جہت دان عقل علام البیان	خدا کی عقل بے جہت ہے
عقل تر از عقل و جان تر ہم ز جان	وہ عقل سے بڑھکر عقل اور جان سے بڑھکر جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات مین پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع مین اسکے مراتب نہایت متفاوت ہین، تاہم حیوانات مین جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہین بڑھ سکتی، اس حد کو روح حیوانی کہتے ہین اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے،

غیر فہم و جان کہ در گاو خر است آدمی را عقل و جان دیگر است

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہین۔

۱- وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے، اسکا تعلق جسم سے نہین بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان مین موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جسطرح آفتاب کا آئینہ سے، آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اسکا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکو روشن کردیتا ہے اسی طرح روح عالم ملکوت مین ہے اسکا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے۔

حاش للہ تو برونی زین جہان	حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے

ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آن	زندگی مین بھی اور مرنے کے بعد بھی
در ہوائے غیب مرغی می پرد سایۂ او بر زمین سے گسترد	ہوا مین ایک مرغ اُڑتا جاتا ہے - اور اُسکا سایہ زمین پر پڑتا ہے
جسم سایہ سایۂ سایہ دل ست جسم کے اندرخور پایہ دل است	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے جسم کو دل سے کیا نسبت !
مرد خفتہ روح او چون آفتاب در فلک تابان و در تن جامہ خواب	جب آدمی سوجاتا ہے تو روح آفتاب کیطرح آسمان پر چمکتی ہے اور بدن شبخوابی کپڑون مین ہوتا ہے
جان نہان اندر خلا ہمچو سجاف تن تقلّب می کند زیر لحاف	روح خلا مین سنجاف کی طرح مخفی ہے اور بدن لحاف کے نیچے کروٹین بدلتا ہے
روحِ من چون امر ربی مختفی ست ہر مثالی کہ بگویم منتفی ست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے

۲- روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بسلسلہ بڑھتے جاتے ہین، یہان تک کہ اسکا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اُسیقدر بالاتر ہے جسقدر انسانی روح، حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے!

غیر فہم و جان کہ در گاو و خر است آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی ہست جانی در نبی و در ولی
روحِ وحی از عقل پنہان تر بود زانکہ او غیب است و او زان سر بود

عقول مجردہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر مامور ہین اسی روح کے سلسلہ مین واقع ہین،

۳- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اُسپر روح کا پرتو ہے، اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آن چنان کہ پرتو جان، بر تن است | پرتو جانانہ، بر جان من است
جان جان چون واکشد پا را ز جان | جان چنان گردد کہ بی تن جان بدان
چون تو ندہی راہ جان خود بردہ گیر | جان کہ بی تو زندہ باشد مردہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے، اور انسان مین جو روح حیوانی ہے (جس کو جان بھی کہتے ہین) یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جسطرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہین کرسکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہین کرسکتی، لیکن فی نفسہٖ بالکل ایک جداگانہ شے ہے، اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے یعنی نہ مادہ ہے، نہ مادہ سے مرکب ہے، اسلیے اُسکو فنا نہین، انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اسکا قالب ہے۔

جان ہمہ نور است و تن رنگست و بو | رنگ و بو بگذار و دیگر آن مگو
رنگ دیگر شد ولیکن جان پاک | فارغ از رنگست و از ارکان خاک
چون نہ رہ دان این تن پر حیف را | نے شما را شاید این نہ صیف را
زین بدن اندر عذابی اے پسر | مرغ روحت بستہ با جنس دگر
روح بازست و طبایع زاغہا | دارد از زاغان و چغدان داغہا

مغز ہر میوہ بہ است از پوستش | پوست دان تن را و مغز آن دوستش
مغز مغزے دارد آخر آدمی | یک دمے او را طلب گر آدمی
بحر علمی در نمی پنہان شدہ | در سہ گز تن عالمی پنہان شدہ
جانِ بے کیفی شدہ محبوس کیف | آفتابی حبس عقدا نیست حیف
این ہمہ بہر ترقیہاے روح | تا رسد خوش خوش بمیدان فتوح
مرد اول بستۂ خواب و خور است | آخر الامر از ملائک بہتر است
جسم را نبود از ان عز بہرۂ | جسم پیش بحرِ جان چون قطرۂ
جسم از جان روز افزون میشود | چون رود جان جسم بین چون میشود
حدّ جسمت یکدو گز خود بیش نیست | جانِ تو تا آسمان جولان کنیست
نور بے این جسم می بیند بخواب | جسم بے آن نور نبود جز خراب
بار نامہ روح حیوانی ست این | بیشتر رو روح انسانی ست این
جسم ہا چون کوزہ ہای بستہ سر | تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آن نگر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر مین آئیگا۔

مولانا نے مثنوی مین جا بجا سلسلۂ کائنات پر اسطرح توجہ دلائی ہے جسپر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علۃ العلل کا وجدان دل مین پیدا ہو جاتا ہے۔

صاف نظر آتا ہے کہ عالم مین دو قسم کی چیزین پائی جاتی ہین کثیف[1] و لطیف یہ بھی بداہۃً

---

[1] کثیف سے یہان معمولی مستعمل معنی مراد نہین بلکہ وہ چیز مراد ہے جسمین مادیت زیادہ نمایان ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۱۲

نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو لیکن جب تک اسمین لطیف جز شامل نہین ہوتا وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے پھول مین خوشبو، آنکھون مین نور، جسم مین حرکت، مادہ مین قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزون ہین، لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہین، جو مثالین ابھی مذکور ہوئین یہ کمالِ لطافت کی مثال نہین، کیونکہ خوشبو وغیرہ مین بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے لطافت کے کمال کے یہ معنی ہین کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو، اس درجہ کو حکما کے اصطلاح مین تجرد عن المادۃ کہتے ہین، اور اسکا پہلا مظہر روح ہے، لیکن چونکہ روح مین پھر بھی اسقدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ مین آسکتی ہے، چنانچہ جسم انسانی مین روح سما سکتی ہے اسلیے وہ مجرد محض نہین ہے، لیکن سلسلۂ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہین جو تمام عالم پر متصرف ہین اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہین.

حکماے اسلام نے ان دونون مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ کے یہی معنی قرار دیے ہین، اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہین، چنانچہ مولانا فرماتے ہین۔

عالم خلق است با سوی جہات	بی جہت دان عالم امر و صفات
بی جہت دان عقل علام البیان	عقل تر از عقل و جان تر ہم ز جان

قرآن مجید کی اس آیت مین قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اسکے یہی معنی ہین۔

اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اسکی علت ہین مادہ اور زمان ومکان سے مجرد ہین تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت دان عالم امر اے صنم	عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکانسے مبرا ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم	تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا

تقریر مذکورۂ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقاید مذہبی کی جان ہے، مجردات۔ ملائکہ علۃ العلل، سب اسی مسئلہ کی فرعین ہین اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہین اور اس بات کے قائل ہین کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

معاد

عقاید کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے، اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا، تو تمام دنیا مین اخلاق کا جو پایہ ہے دفعتہً اپنے درجہ سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابون مین جسطرح ثابت کیا جاتا ہے، اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان مین بھی ضعف آجاتا ہے، تمام متکلمین کا دعوی ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہین، جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے، اسی کا نام روح ہے، اسلیے جب وہ مزاج فنا ہوگیا تو روح بھی فنا ہوگئی (مادیین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت مین خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کریگا، اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی، یہ تصریح شریعت مین کہین منصوص نہین، لیکن متکلمین نے اسپر اسقدر زور دیا کہ اسکے لیے اعادۂ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہوگئی بعینہٖ تمام اُنھی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے، اسکے متعلق امام رازی اور اُنکے مقلدین کی سینہ زوریان تفریحِ طبع کے قابل ہین لیکن اس کتاب مین اسکا موقع نہین،

متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اسطرح تشریح کی کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اسپر صرف اسقدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے، چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گذر چکی

اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہین ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لیے نہ اعادۂ

معدوم کی دعوی کی ضرورت ہے، نہ احیاء موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہین ہوسکتا، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکر سڑ گل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو، مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلون اور تشبیہون سے رفع کیا ہے عمر خیام نے ایک رباعی مین لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھانس نہین ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اُگ آئے، مولانا اس کا جواب اُسی انداز بیان مین دیتے مین۔

کدام دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رست   چرا بہ دانۂ انسانت این گمان باشد

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے، مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا، جماد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد   از جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتے عمر کرد   وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون بہ حیوان اوفتاد   نامدش حال نباتی ہیچ یاد

جز ہمان میلی کہ دارد سوی آن   خاصہ در وقت بہار وضیمران

ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت   تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقلہاے اولینش یاد نیست،   ہم ازین عقلش تحوّل کردنی ست

تا رہد زین عقل پرحرص وطلب　　صد ہزاران عقل بیند بوالعجب
گرچہ خفتہ گشت وناسی شد زپیش　　کے گذارندش دران نسیان خویش
بازازان خوابش بہ بیداری کشند　　کہ کند بر حالت خود ریشخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات، مذہبًا اور حکمتہً دونون طرحسے ثابت ہین قرآن مجید مین ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ	اور بیشیک ہمنے انسان کو خلاصۂ خاک سے پیدا کیا پھر
ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ،	ہمنے اسکو ایک معین مقام مین نطفہ بنایا۔
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً	پھر ہمنے نطفہ کو خون کی پھٹکی بنایا پھر اسکو گوشت کا لوتھڑا
فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا	بنایا۔ پھر ہڈیان بنائین پھر ہڈیون پر گوشت چڑھایا۔
ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ۔[1]	پھر ہمنے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان سے بالاتر)

فلسفۂ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے، ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر، جمادی، نباتی، حیوانی، سب حالتین گذری ہین، صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہین، اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہین سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے جسطرح گھوڑا، ہاتھی، شیر، بندر وغیرہ۔

بہرحال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا، جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اسمین کوئی استبعاد نہین معلوم ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہوکر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے،

[1] ان آیتونکو عبد العلی بحر العلوم نے مولانا کے اشعار مذکورۂ بالا کی شرح مین لکھا ہے اور انسے مولانا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا ہے۔

کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہین کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنی حالت سے اعلی کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے، پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالون مین بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہین۔

لوح را اول بشوید بے وقوف انگہی بروے نویسد او حروف	نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب اسپر حرف لکھتا ہے
وقت شستن لوح را باید شناخت کہ مرآن را دفتری خواہند ساخت	تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اسکو ایک دفتر بنائین گے
چون اساس خانۂ نو افگنند اولین بنیاد را بر می کنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہین تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہین
گل بر آرند اول از قعر زمین تا بہ آخر بر کشی ماے معین	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہین تب صاف پانی نکلتا ہے
کاغذی جوید کہ آن ننوشتہ نیست تخم کارد موضعے کہ کشتہ نیست	لکھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے بیج اُس زمین مین ڈالا جاتا ہی جو بن بوئی ہوتی ہے
ہستی اندر نیستی بتوان نمود مالداران بر فقیر آرند جود	ہستی نیستی ہی مین دکھائی جا سکتی ہے دولتمند لوگ فقیر و نپر سخاوت کا استعمال کرتے ہین

ان عام فہم مثالونکے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہین۔

تو از ان روزی کہ در ہست آمدی آتشی یا خاک یا بادے بدی	تم جس دن سے کہ وجود مین آئے۔ پہلے آگ یا خاک، یا ہوا تھے۔
گر بدان حالت ترا بودی بقا کے رسیدی مر ترا این ارتقا	اگر تمھاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہوسکتی
از مبدل ہستی اول نماند ہستی دیگر بجاے او نشاند	بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اُسکی جگہ دوسری ہستی قائم کردی
ہمچنین تا صد ہزاران ہستہا بعد یکدیگر دوم بہ زابتدا	اسیطرح ہزارون ہستیان بدلتی چلی جائینگی یکی بعد دیگری اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
این بقا ہا از فنا ہا یافتی از فنا پس رو چرا بر تافتی	یہ بقا تمنے فنا کے بعد حاصل کی ہے پھر فنا سے کیون جی چراتے ہو
زان فنا ہا چہ زیان بودت کہ تا بر بقا چسپیدۂ ای بے نوا	اُن فناؤن سے تمکو کیا نقصان پہونچا جو آپ بقا سے چمٹے جاتے ہو
چون دُوم از اولیت بہتر ست پس فنا جوی و مُبدِّل را پرست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاران حشر دیدی ای عنود تا کنون ہر لحظہ از بدو وجود	تم سیکڑون قسم کے حشر دیکھ چکے ابتداے وجود سے اس وقت تک

از جمادی بیخبر سوئے نما	پہلے تم جماد تھے، پھر تم مین قوت نمو پیدا ہوئی
وز نما سوئے حیات و ابتلا	پھر تم مین جان آئی
باز سوی عقل و تمئیزات خوش	پھر عقل و تمیز
باز سوی خارج این پنج و شش	پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فنا ہا این بقا ہا دیدۂ	جب فناؤن مین تمنے یہ بقائین دیکھین
بر بقائے جسم چون چفسیدۂ	تو جسم کے بقا پر کیون جان دیتے ہو
تازہ می گیر و کہن را می سپار	نیا لو، اور پُرانا چھوڑ دو
کہ ہر امسالت فزون ست از سپار	کیونکہ تمھارا ہر سال پارسال سے اچھا ہی

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے، جدید تحقیقات سے ثابت ہوگیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہین ہو سکتی، بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے، انسان دو چیزونکا نام ہے، جسم، اور روح، روح کو سائنس والے گو مصطلح معنون مین تسلیم نہین کرتے لیکن کم از کم انکو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے، سائنس والون کے نزدیک دنیا مین دو چیزین پای جاتی ہین، مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ، اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ، انسان انھی دونون چیزونکا مجموعہ ہے، جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے، اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہین ہو سکتی اسلیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کرلے، اسیکو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہین، اسلیے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہین کر سکتا،

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ

(ہمنے آسمان وزمین اور اُن چیزون کو جو انکے درمیان مین ہین بیکار نہین پیدا کیا)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آیندہ غرض نہین۔ بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے **مولانا** نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے، انکا استدلال یہ ہے کہ اسقدر مسلم ہے کہ سلسلۂ کائنات مین ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے؛

گر نہ می بینی تو تقدیر و قدر	در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ، دو گاوِ خراس	گِرد می گردند و می دارند پاس
اختران، ہم خانہ خانہ می روند	مرکبِ ہر سعد و نحسی می شوند
ابر را ہم تازیانہ آتشین	میزند کہ ہان چنین رَو نے چنین
بر فلان وادی ببار این سو مبار	گوشمالش مے دہد کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم مین ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعًا لازم آتا ہے کہ اسکا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو، اور جب ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہین ہوتا۔

ہیچ نقاشی نگارد، زین نقش	کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار
بے امید نفع، بہر عین نقش	بغیر کسی فائدہ کے صرف اسلیے کھینچیگا کہ وہ عمدہ نقش و نگار ہے

بلکہ بہر میہانان و کہان کہ بہ فرجہ وارہند از اندہان	بلکہ وہ نقش ونگار اس غرض سے بنایا ہوگا کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں
ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب بہر عینِ کوزہ نے از بہر آب	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو۔ صرف کوزہ کے لیے بنائیگا نہیں پانی کیلیے بنائیگا
ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام بہر عین کاسہ نے بہر طعام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائیگا کہ وہ پیالہ ہے نہین بلکہ کھانے کے لیے بنائیگا
ہیچ خطاطے نویسد خط بہ فن بہر عین خط، نہ بہر خواندن	کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھیگا نہین بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا
ہیچ عقدے بہرِ عینِ خود نبود بلکہ از بہر مقام ربح وسود	دنیا مین کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہین کیا جاتا بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو
ہیچ نبود منکرے گر بنگری منکری اش بہر عین منکری	کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہین کرتا۔
بل برائے قہرِ خصم اندر حسد یا فزونی جستن و اظہار خود	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہی کہ حریف مغلوب ہوجائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نقوشِ آسمان و اہل زمین نیست حکمت کہ بود، بہر ہمین	تو یہ حکمت کے خلاف ہے آسمان اور زمین کے نقوش آپ اپنے لیے ہون

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال، مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہی،

وہ فرماتے ہین کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تمنے کیون کیا' اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہین کر سکتے' ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہوسکتا تو یہ سوال کیون پیدا ہوتا۔

زان ہمی پرسی' چرا این میکنی کہ صور زیت ست' و معنی روشنی	تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیون کیا تو اسی لیے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت روغن ہے اور اسکی غرض گویا روشنی ہے۔
ورنہ این گفتن چرا' از بہر چیست چونکہ صورت بہر عین صورتی ست	ورنہ "کیون" کہنا فضول تھا اگر صورت صرف صورت کی غرض سے ہوتی
این چرا گفتن' سوال از فائدہ است جز برائے این "چرا" گفتن بدست	"کیون کہنا" غرض کا دریافت کرنا ہے ورنہ بیکار اور لغو ہے
از چہ رو فائدہ جوی اے امین چون بود فائدہ این خود ہمین	اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہوسکتی ہے تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیون پوچھتے ہو

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے' وہ یہ کہ صرف یہی نہین کہ سلسلۂ کائنات مین ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے' بلکہ ان اغراض اور فوائد مین باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے' مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لیے وھلم جرا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہان تک جا کر

ختم ہوتا ہے، اور یہی تحقیقات، سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقشِ ظاہر بہر نقش غائب ست — وان برائے غائب دیگر بہ بست

تاسیم۔ چارم۔ دہم۔ بر می شمر — این فوائد را بہ مقدار نظر

ہمچو بازیہائے شطرنج اے پسر — فائدہ ہر لعب، در ثانی نگر

این نہادہ بہر آن لعب نہان — وان برائے آن، وآن بہر فلان

ہمچنین می بین جہات اندر جہات — از پے ہم، تا رسی در بُرد و مات

اول، از بہر دوم باشد چنان — کہ شدن بر پایہائے نردبان

آن دوم بہر سیوم می دان تمام — تا رسی تو پایہ پایہ تا بہ بام

شہوت خوردن ز بہر آن منی — وان منی، از بہر نسل و روشنی

ہمچنین ہر کس بہ اندازہ نظر — غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر

چون نظر بس کرد تا بدو وجود — آخر و آغاز ہستی رو نمود

چون نظر در پیش افگند او بدید — انچہ خواہد بود تا محشر پدید

ہر کسے زاندازۂ روشندلی — غیب را بیند بقدر صیقلی

ہر کہ صیقل بیش کرد، او بیش دید — بیشتر آمد برو صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہین کہ ہم بداہتہً بعض چیزون کو بے فائدہ پاتے ہین مولانا نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بیکار ہے اس بنا پر اگر ہمکو

ایک چیز کا فائدہ نظر نہین آتا تو یہ ضرور نہین کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔

در جہان از یک جہت بے فائدہ است | از جہت ہای دگر پر فائدہ است
فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست | مر ترا تو چون فائدہ است از وی مایست
فائدہ تو گر مرا نبود مفید | چون ترا شد فائدہ گیرای مرید
ورمنم زان فائدہ حُرا بن حُر | مر ترا چون فائدہ است از وی مبر
چیست در عالم بگو یک نعمتی | کہ نہ محروم اند از وے امتے
گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر | ہست ہر جان را ایکی قوتے دگر

جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہین کہ ان مین جو کچھ دقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اسکا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی مین کچھ دقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد، جزا و سزا، لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہین ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہین کر سکتا، نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہین ہے، اور دونون صورتون مین ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہین جو رفع نہین ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا، کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہین، انکو نہ ممدوح کہا جا سکتا ہے نہ مذموم، دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیون کرتا ہے؟ اور کیون ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان مین خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جسکو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہین، یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت مین آتی ہے انسان مین ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہین، یعنی ایک کام سے باز رہنا، جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہین تو ان دونون قوتون مین معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا

مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے، اب غور کرو کہ اس حالت مین انسان کی اختیاری کیا چیز ہے قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونون فطری قوتین ہین جنکے پیدا ہونے مین انسان کو کچھ دخل نہین، ان قوتون کے زور کا نسبتہً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے، موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہین اب ان غیر اختیاری چیزون کا جو نتیجہ ہوگا اُسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی، شراب کو دیکھکر قوت ارادی کا ظہور ہوا، ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسرکار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص مین کم زور تھی، قوت ارادی کا مقابلہ نہ کرسکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی، یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا، اسلیے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا،

اشاعرہ نے اپنی دانست مین ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعالِ انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہین لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود مین آتے ہین۔ اسلیے انسان کو اُنسے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہین کی جاسکتی، اسی بنا پر اکثر کتب کلام مین لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہین بیان کی جاسکتی **مسلم الثبوت** مین ہے کہ **کسب** اور جبر توام بھائی ہین۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتون سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبریہ و قدریہ دونون غلطی پر ہین، لیکن ان دونونکو

نسبتہً دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیونکہ **اختیارِ مطلق** بداہت کے خلاف نہین، اور **جبرِ مطلق** بداہت کے خلاف ہے، اسقدر ہر شخص کو بداہتہً نظر آتا ہے کہ وہ صاحبِ اختیار ہے، باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدانے دیا، ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہین۔

منکرِ حس نیست آن مرد قدر | فعلِ حق حِسّی نباشد اے پسر

منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل | ہست در انکار مدلول دلیل

دونون کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھوان اُٹھتا دیکھکر کہتا ہے کہ دھوان موجود ہے لیکن آگ نہین، دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھوان ہی نہین، ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی ہے کوئی اسکا خالق نہین، دوسرا کہتا ہے دنیا ہی سرے سے نہین، تم خود فیصلہ کرسکتے ہو کہ دونون مین زیادہ احمق کون ہے۔

آن بگوید دود ہست، و نارنے | نورِ شمعی، نہ ز شمع روشنے

وین ہمی بیند معین نار را | نیست می گوید پے انکار را

دامنش سوزد بگوید نار نیست | جامہ اش درّد بگوید بار نیست

پس تسفسط آمد این دعوی جبر | لاجرم بر تر بود زین رو ز گبر

گبر گوید ہست عالم نیست رب | یا ربے گوید کہ نبود مستحب

وین ہمی گوید جہان خود نیست ہیچ | ہست سوفسطائی اندر پیچ پیچ

جملۂ عالم مقِر در اختیار | امر و نہی این بیار و آن میار

گبر: مجوسی ۱۲

وان ہمی گوید کہ امر و نہی لااست | اختیاری نیست وین جملہ خطاست
حسِ حیوان را مقرست آن رفیق | لیک ادراکِ دلیل آمد دقیق
زانکہ محسوس ست مارا اختیار | خوب می آید برو تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ **مولانا** کے زمانہ مین جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک مین پھیلا ہوا تھا، وہ جبریہ تھا، کیونکہ **اشاعرہ** کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا دوسرا نام ہے، چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر مین سیکڑون جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا ہے، اسپر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جسمین سیکڑون عقلی اور نقلی دلیلون سے جبر کو ثابت کیا ہے (یہ کتاب اسوقت ہماری پیش نظر ہے -

باوجود اسکے **مولانا روم** کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا، انکے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے؛

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چل کر نقل کرینگے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرینِ اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہین پہلے انکا جواب دیا جائے، جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے -

ماشاءاللہ کان وما لم یشأ لم یکن - یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہین چاہتا وہ نہین ہوتا

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا -

قولِ بندہ ایش شاء اللہ کان | بہر آن نبود کہ تنبیلِ شو دران
بہر تحریض ست بر اخلاص وجد | کاندران خدمت فزون شو مستعد

گر بگوید "انچه میخواہے تو راد (قیاس ۱۲) | کار کارِ تست بر حسب مراد"
انکه ارتنبل شوے جائز شود | کانچه خواہی وانچه جوئی آن شود
چون بگویند "ایش شاء الله کان" | حکم حکم اوست مطلق جاودان
پس چرا صد مرّه اندر ورد او | بر نگردی بندگانه گرد او
گر بگویند انچه می خواہد وزیر | خواست آن اوست اندر وار گیر
گرد او گردان شوی صد مرّه زود | تا بریزد بر سرت احسان وجود
یا گریزی از وزیر و قصر او | این نباشد جستجو و نصر او
امر امرِ آن فلان خواجه ست ہین | چیست یعنی با جز او کمتر نشین
چونکه حاکم اوست اورا گیر و بس | غیر او را نیست حکم دسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ **حدیث** جدوجہد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہانتک ہوسکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہیے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمھارے ہاتھ مین نہین ہے کہ جب چاہوگے اور جسطرح چاہوگے حاصل ہوجائیگا بلکہ اسکا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ مین ہے اسلیے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہین چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمھارے ہاتھ مین نہین ہے کہ جب چاہو حاصل کرلوگے، بلکہ اسکے لیے

نہایت جد و جہد کی ضرورت ہے، اس جواب کی مزید توضیح آیندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرینِ اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث مین آیا ہے کہ جف القلم بما ھو کائن یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر مین لکھا جاچکا **مولانا** فرماتے ہین کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اسکے وہ معنی نہین جو عوام سمجھتے ہین، بلکہ طلب یہ ہے کہ یہ طے ہوچکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہوچکا کہ ہر چیز کا سبب ہے، یہ طے ہوچکا کہ نیکی و بدی یکسان نہین ہین، یہ طے ہوچکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

ہمچنین تاویل قد جف القلم ... بہر تحریض ست بر شغلِ اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را ... لائق آن ہست تاثیر و جزا
کجروی جف القلم کج آیدت ... راستی آری سعادت زایدت
چون بدزدی دست شد جف القلم ... خورد بادہ مست شد جف القلم
ظلم آری مُدبری جف القلم ... عدل آری برخوری جف القلم
بلکہ آن معنی بود جف القلم ... نیست یکسان نزد او عدل و ستم
فرق بنہادم میانِ خیر و شر ... فرق بنہادم ز بد و از بد بتر
بادشاہی کہ بہ پیش تخت او ... فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش ... شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش
ذرۂ گر جہد تو افزون شود ... در ترازوے خدا موزون شود
معنی جف القلم کے این بود ... کہ جفا ہا با وفا یکسان شود

بل جفا را ہم جفا جفت القلم   وان وفا را ہم وفا جفت القلم

یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا، مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل قائم کیے، انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل مین اختیار کا یقین ہے، اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے، اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھت پر مطلق غصہ نہین آتا، لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آئیگا یہ کیون؟ صرف اسلیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہین اور آدمی جسنے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند   بر تو افتد سخت مجروحت کند

ہیچ خشمی آیدت بر چوب سقف؟   ہیچ اندر کین او باشی تو وقف

کہ چرا بر من زد و دستم شکست   یا چرا بر من فتاد و کرد پست

وان کہ قصد عورت تو می کند   صد ہزاران خشم از تو سر زند

ور بیاید سیل و رخت تو برد   ہیچ با سیل آوری کینی خرد

گر بیاید باد و دستارت ربود   کے ترا با باد دل خشمی نمود

خشم در تو شد بیان اختیار   تا نگوئی جبریانہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے

مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعے سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے متعرض نہ ہوگا بلکہ اُس شخص پر حملہ کریگا اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اسلیے وہ قابل الزام نہیں جس شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے۔

ہمچنین گر بر سگے سنگے زنی	بر تو آرد حملہ گردی منثنے
گر شتر بان اشتری را می زند	آن شتر قصد زنندہ میکند
خشم اشتر نیست با آن چوب او	پس ز مختاری شتر بردہ است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این مگو ای عقل انسان شرم دار
روشن ست این لیک از طمع سحور	آن خورندہ چشم بر بندد ز نور
چونکہ کلی میل آن نان خور دنیست	رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال واقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا آن کنم یا این کنم"	این دلیل اختیارست ای صنم
وان پشیمانی کہ خوردی از بدی	ز اختیار خویش گشتی مهتدی
جملہ قرآن امر ونہی ست و وعید	امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

ہیچ دانا، ہیچ عاقل این کند؟ | باکلوخ و سنگ خشم و کین کند
غیر حق را گر نباشد اختیار | خشم چون می آیدت بر جرم دار
چون ہمی خوائی تو دندان بر عدو | چون ہمی بینی گناہ و جرم او
ہیچ خشمی آیدت بر چوب سقف؟ | ہیچ اندر کین او باشی تو وقف

۴- جبر کے ثبوت مین سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہین تو مجبور رہے، اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہین ہو سکتے مولانا نے اس شبہہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوتِ اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے، وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات مین ہے وہ اس سے کسی حالت مین منفک نہین ہو سکتی صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صناع کی قوتِ فاعلہ آلہ کو با اختیار نہین بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جمادیت، جماد کی ذاتیات مین ہے اسلیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہین کر سکتا،

اسی طرح قوت اختیاری بھی، انسان کی ذاتیات مین سے ہے، اس بنا پر وہ کسی حالت مین سلب نہین ہو سکتی ہمسے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جسطرح صناع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مسلوب نہ کر سکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوتِ اختیار کو جو ہمارے ذاتیات مین سے ہے سلب نہین کر سکتا،

قدرتِ تو بر جمادات از نبرد | کے جمادی را از انہا نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آنچنان
نفی نکند اختیاری ز آن

چونکه گفتی کفر من خواه ویست
خواه خود را نیز هم میدان کہ ہست

زان کہ بی خواہ تو خود کفر تو نیست
کفر بیخواہش تناقض گفتنی ست

(خواہش ۱۲)

اخیر دو شعرون مین نہایت لطیف پیرایہ مین **اشاعرہ** اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے، اشاعرہ کہتے ہین کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے، اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے، **مولانا** فرماتے ہین کہ ہان یہ سچ ہے، لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمھارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہین ہوسکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار مین نہ تھا، بلکہ محض مجبوراً وجود مین آیا، کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زان کہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست
کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

(خواہش ۱۲)

تصوّف[1]

عموماً یہ مسلم ہے کہ **مثنوی** کا اصلی موضوع، شریعت کے اسرار اور طریقت وحقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے اسلیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہییں، ان تینون چیزونکی حقیقت خود **مولانا** نے دفتر پنجم کے دیباچہ مین لکھی ہے۔

"شریعت ہمچون شمعی است کہ راہ می نماید چون در راہ آمدی این رفتن تو **طریقت** است وچون بہ مقصود رسیدی آن **حقیقت** ست"

"حاصل آنکہ شریعت ہمچون علم کیمیا آموختن ست از استاد یا از کتاب، وطریقت استعمال کردن دارو ہا ومس را در کیمیا مالیدن، وحقیقت زر شدن مس"

یا مثالِ شریعت ہمچون علم طب آموختن است وطریقت پرہیز کردن بموجب علم طب ودارو خوردن، وحقیقت صحت یافتن"

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا، یہ شریعت ہے، دوا استعمال کی، یہ طریقت ہے، مرض سے افاقہ ہوگیا، یہ حقیقت ہے، حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل، اور حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزون کا نام ہے، اقرار زبانی اعتقادِ قلبی، تزکیۂ اخلاق، اعمال یعنی اوامر ونواہی۔

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے تقلید سے۔ استدلال سے، کشف وحال سے پہلی دونون قسمون کو شریعت کہتے ہین، یعنی ان طریقون سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائیگا

---

[1] تصوف کے عنوان کو مین نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ مین اس کوچہ سے بالکل نابلد ہون۔

کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہین لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ وریاضت کے بغیر حاصل نہین ہوتا۔

اسی طرح تزکیۂ اخلاق کے جو احکام شریعت مین مذکور ہین انکا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیۂ اخلاق نہین ہوتا، علماے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہین لیکن خود انکے اخلاق پاک نہین ہوتے، یہ مرتبہ مجاہدات اور فناے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے[1] تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزین نہین بلکہ دونون مین جسم وجان، جسد وروح، ظاہر وباطن، پوست ومغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزون سے مرکب ہے۔ علم۔ عمل۔ عقائد مین جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان مین ذات وصفات باری کے متعلق جو مسائل ہین، تصوف مین بھی انھی مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن تصوف مین ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصہ مین جو چیز اصلی مابہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس مین علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے، تمام حکما اور علما کے نزدیک ادراک کا

[1] یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔

ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل، حس مشترک وغیرہ ہین، لیکن ارباب تصوف کے نزدیک، ان وسائل کے سوا، ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے، حضرات صوفیہ کا دعوی ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتین معلوم ہوتی ہین جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہین ہوتین، امام غزالی نے اسکی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے، جسمین نلون اور جدولون کے ذریعہ سے باہر سے پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہین، لیکن خود حوض کی تہ مین ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اچھلتا ہے، اور حوض مین آتا ہے، یہ علم باطن ہے، یہی علم ہے جسکو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہین، اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیا کے ساتھ مخصوص ہے؛

انبیا اور اولیا مین، فرق یہ ہے کہ انبیا مین یہ علم نہایت کامل، اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہین ہوتا بخلاف اسکے اولیا کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے؛

اہل ظاہر اسپر یہ اعتراض کرتے ہین کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسانکو جو علم ہوتا ہے صرف اسطرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاے خارجی کو کسی حاسہ سے محسوس کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزون کو محسوس کر کے انمین قدر مشترک پیدا کرتا ہی جسکو کلی کہتے ہین، پھر انھی جزئیات وکلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سیکڑون ہزارون نئی نئی باتین پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی

ہوتے ہین، اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسلیے حضرات صوفیہ کا یہ دعوی کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے، حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوقِ این بادہ نہ دانی بخدا تا نہ چشی۔

حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ جسطرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جسکے بغیر وہ علوم حاصل نہین ہوسکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے، جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے، اسکے انکار کرنے کی وجہ نہین، یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہین جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا، اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہین، اسی قیاس پر جب سیکڑون بزرگ جنکے فضل و کمال، صدق و دیانت، دقت نظر، اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہین کرسکتا مثلاً حضرت بایزید بسطامی، سلطان ابوسعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر شیخ سعدی۔ ملا نظام الدین، شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ، نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہین کہ علم باطن حواس سے بالکل جدا گانہ چیز ہے تو انکی اس شہادت پر کیون نہ اعتبار کیا جائے، سیکڑون ایسے علما گذرے ہین جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا، لیکن جب وہ اس کوچہ مین آئے اور خود انپر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ، اسکے معترف بنگئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے، اسلیے مولانا نے اسکو باربار بیان کیا ہے اور مختلف مثالون سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا

ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفیہ سے انکار کرتا ہے یا انکے سمجھنے سے قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہین

آینہ دل چون شود صافی و پاک — نقشہا بینی برون از آب و خاک

پنج حسی ہست جز این پنج حس — آن چو زر سرخ و این حسہا چو مس

ای ببردہ رخت حسہا سوی غیب — دست چون موسی برون آور ز جیب

تو ز صد ینبوع شربت می کشی — ہر چہ زان صد کم شود کاہد خوشی

چون بجوشید از درون چشمہ سنی — زاجتذاب چشمہ ہا گردی غنی

قلعہ را چون آب آید از برون — در زمانِ امن باشد بر فزون

چونکہ دشمن گرد آن حلقہ کند — تا کہ اندر خون شان غرقہ کند

آب بیرون را ببرند آن سپاہ — تا نباشد قلعہ را زان ہا پناہ

آن زمان یک چاہِ شوری اندرون — بہ ز صد جیحونِ شیرین در برون

علم کان نبود ز ہو بے واسطہ — آن نپاید ہمچو رنگِ ماشطہ

ہمچو موسی نور کے ماند ز جیب — سخرۂ اُستاد و شاگردِ کتیب (کتاب ۱۲)

خویش را صافی کن از اوصافِ خود — تا ببینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علومِ انبیا — بے کتاب و بے مُعید و اوستا (استاد ۱۲)

بے صحیحین و احادیث و رُواۃ — بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیان آن صوفیانند ای پسر — نے ز تکرار و کتاب و نے ہنر

لیک صیقل کردہ اند آن سینہ ہا | پاک ز آز و حرص و بخل و کینہ ہا
آن صفائی آینہ وصف دل ست | صورت بے منتہا را قابل ست
صورتی بی صورتی بی حد غیب | آینہ دل راست در مضمون جیب
تا ابد ہر نقش نو کامد برأو | بے حجابی می نماید رو برو
پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن | گوش و بینی چشم می تاند شدن
راست گفت ست آن شہ شیرین زبان | چشم گردد مو بموے عارفان
علت دیدن مدان پیہ ای پسر | ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صور
نور را با پیہ خود نسبت نبود | نسبتش بخشید خلاق ودود
پس چو آہن گرچہ تیرہ ہیکلی | صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تا دلت آینہ گردد پر صور | اندر او ہر سو ملیحے سیمبر
آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود | صیقلے آن تیرگی از وی زدود
گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است | صیقلش کن زانکہ صیقل گیرہ است
تا در و اشکال غیبی رو دہد | عکس حوری و ملک در وی جہد
صیقل عقلت بدان دادہ ست حق | کہ بدان روشن شود دل را ورق

توحید

وحدۃ الوجود

باوحدتِ حق، زکثرتِ خلق چہ باک　　صد جاے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

علماے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہین کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہین، نہ خدا کی ذات وصفات مین کوئی اور شریک ہے لیکن **تصوف** کے لغت مین اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہین حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہین کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم مین موجود ہی نہین یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے اسکو **ہمہ اوست** کہتے ہین، یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اسکی تعبیر اسقدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے مل جاتا ہے، اس لیے ہم اسکو ذرا تفصیل سے لکھتے ہین،

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا، سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے الگ نہین، اسقدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلّم ہے لیکن اسکی تعبیر مین اختلاف ہے، ایک فرقہ کے نزدیک خدا، وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت مین جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہین۔

چو ہستِ مطلق آمد در عبارت　　بہ لفظ "من" کنند از وی اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتین خیال کی جاتی ہین لیکن درحقیقت انکا وجود

بجز پانی کے اور کچھ نہین۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوئی بہ رمز   گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

یہ تشبیہ کسیقدر ناقص تھی کیونکہ حباب مین تنہا پانی نہین، بلکہ ہوا بھی ہے اسلیے ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدتِ حق ز کثرتِ خلق چہ باک   صد جاے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

دھاگے مین جو گرہین لگا دی جاتی ہین انکا وجود اگرچہ دھاگے سے متمایز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہین، صرف صورت بدل گئی ہے۔

دوسرے فرقہ نے وحدتِ وجود کے یہ معنی قرار دیے ہین کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع مین اسکا کوئی وجود نہین، جو کچھ ہے آدمی ہی ہے اسی طرح اصل مین ذاتِ باری موجود ہے، ممکنات جسقدر موجود ہین سب اسی کے اظلال اور پرتو ہین، اسکو توحیدِ شہودی کہتے ہین۔

وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود مین یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہین جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے ہین لیکن وحدتِ شہود مین، یہ اطلاق جائز نہین کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان نہین کہہ سکتے، وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہین، اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہین ہوسکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسلیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہین ہوسکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے، اور قدیم حادث کی علت نہین ہوسکتا، اور چونکہ عالم حادث ہے، اسلیے اسکی بھی علت نہین ہوسکتا۔

اس اعتراض سے بچنے کے لیے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے، اسلیے وہ عالم کی علت ہے، لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اسکا تعلق حادث ہے، تو وہ علت کا محتاج ہوگا، اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اسکے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی، اب یہ سلسلہ اگر الی غیر النہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے، اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیگا، قدیم ہونے کی حالت مین لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو، اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہوچکا ہے اس بنا پر تین صورتون سے چارہ نہین۔

۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب

خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزون مین سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اسکا خالق نہین، یہ ملحدون اور دہریون کا مذہب ہے۔

۳۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علحدہ نہین، بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اسپر کوئی اعتراض لازم نہین آتا، کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اسپر ہے کہ عالم اور اسکا خالق، دو جداگانہ چیزین اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہین، غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہین، البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہین، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہین، قرآن مجید مین بہ کثرت اس قسم کی آیتین موجود ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔

ھو الاول ھو الآخر ھو الظاھر ھو الباطن۔

مولانا، وحدت وجود کے قائل ہین، انکے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلین اور صورتین ہین، اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدّد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہین

گر ہزاران اند یک کس بیش نیست | جز خیالاتِ عدد اندیش نیست
بحر وحدانی ہست جفت و زوج نیست | گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر، شرک ہیچ ہیچ | لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

اصل بیند دیدہ چون اکمل بود | و وہمی بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفتِ احولانیم ای شمن | لازم آید مشرکانہ دم زدن
این دوئی اوصافِ دیدِ احول است[۱] | ورنہ اول آخر آخر اول است
کل شیئٍ ماخلا اللہ باطل | ان فضل اللہ غیم ہاطلٌ

وحدتِ وجود کی صورت مین بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات مین کس قسم کی نسبت ہے، مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل مین نہین آسکتا، نہ کیف و کم کے ذریعے سے بیان کیا جا سکتا ہے۔

اتصالی بے تکیف۔ بی قیاس | ہست ربّ الناس را با جانِ ناس

مولانا فرماتے ہین کہ اسقدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، غم کو جگر سے، خوشبو کو شامہ سے، گویائی کو زبان سے، ہوا پرستی کو نفس سے، شجاعت کو دل سے، ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بیچون و بےچگون ہے، اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر این جان، با بدن پیوستہ است | ہیچ این جان با بدن مانستہ است
تاب نور چشم، با پیہ است جفت | نورِ دل در قطرۂ خونی نہفت
رائحہ در انف، منطق در لسان | لہو در نفس و شجاعت در جنان
شادی[۱] اندر گردہ، و غم در جگر | عقل چون شمعی درون مغز سر[۱]

این تعلقہا نہ بی کیف ست و چون؟ عقلہا در دانش چونے زبون،

ایک اور موقع پر فرماتے ہین۔

قرب بیچون است عقلت را بتو نیست از پیش وپس وسفل و علو

نیست آن جنبش کہ در اصبع ترست پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

وقت خواب و مرگ از وی میرود وقت بیداری قرینش می شود

در چشم و مردمک در دیدہ است از چہ راہ آید بغیر شش جہت

ان تشبیہات کے بعد کہتے ہین۔

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او، آن تعلق ہست بیچون ای عمو

زانکہ فصل و وصل نبود در میان غیر فصل و وصل نندیشد گمان

این تعلق را خرد چون پے برد؟ بستۂ فصل ست و وصل ست، این خرد

بے جہت دان عالم امر و صفات عالم خلق ست حس ہا و جہات

بی جہت دان عالم امر ای صنم بی جہت تر باشد آمر لاجرم

جان بتو نزدیک و تو دوری از و قرب حق را چون بدانی ای عمو

آنکہ حق ست اقرب از حبل الورید تو فگندی تیر فکرت را بعید

نکتہ مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لیے جو تشبیہ دی، آج یورپ کے بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے، حکماے یورپ کہتے ہین کہ عالم مین تین چیزین محسوس ہوتی ہین، مادہ۔ قوت اور عقل (دو ژدم) یہ عقل تمام اشیا مین اسی طرح

جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن مین جان، اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلۂ کائنات مین ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے، غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے، اور اس شخص واحد مین جو عقل ہے، وہی خدا ہے، جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے، اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیہ کے شے واحد ہے، اور جس طرح انسان مین ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسکو خدا کہتے ہین۔

مقامات سلوک۔ فنا

تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہین مثلاً مشاہدہ۔ فکر۔ حیرت۔ بقا فنا۔ فناء الفنا۔ جہد۔ توکل۔ وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی مین نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے۔ لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصّہ تقریظ کے بجاے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائیگا، اسلیے ہم نمونہ کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہین۔

مقام فنا کی نسبت لوگون کو نہایت سخت غلطیان واقع ہوتی ہین یہی مقام ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا، جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہین، وہ کہتے ہین کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا، صوفیہ مین سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوی کو غلط سمجھتے ہین کہ ہستی مطلق، اور ممکنات مین تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت مین مٹ نہین سکتا، چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ مین صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی۔

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے، تفصیل اسکی حسب ذیل ہے۔

لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے، یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پردہ تقدیر سے ہوتا ہے، جسطرح کٹ پتلیون کے تماشے مین

جس شخص کی نظر تارون پر ہوتی ہے، اسکو نظر آتا ہے کہ پتلیان گو سیکڑون طرح کی حرکت کر رہی ہین، لیکن انکو فی نفسہ حرکت مین مطلق دخل نہین ہے، بلکہ یہ تمام کرشمے اسکے ہین جو تارون کو حرکت دے رہا ہے، اسی طرح عالم مین جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے بازیگر کے اشارون پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہین، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے، اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضاے الٰہی پر چھوڑ دیتا ہے، ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے، بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے، ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہین، زمین میرے ہی حکم سے دانے اگاتی ہے، بادل میرے ہی اشارون پر برستے ہین، سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہین، بلکہ جو کچھ وقوع مین آتا ہے، وہی میری خواہش ہے، اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے، اور ذات الٰہی مین فنا ہو جائے، یہی مقام ہے جسمین منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا، اور اس حالت مین ایسا کہنا محلِ الزام نہین

محمود شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے، وہ کہتے ہین

روا باشد انا الحق از درختی — چرا نبود روا از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسی نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ "انا ربک" یعنی مین تیرا خدا ہون جب ایک درخت کو خدائی کا دعوے اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہوگیا تھا، تو انسان جو قدرت آلہی کا سب سے بڑا مظہر ہے ایک خاص مقام پر پہونچکر کیون یہ دعوی نہین کرسکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہون سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مسلط ہوجاتا ہے تو اُسوقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط مین یہ حالت ہوتی ہے تو نور آلہی جس شخص پر چھاجائے اُسکی یہ حالت کیون نہ ہوگی۔

چون پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد۔ وصفِ مردمی

ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود — زین سری نے زان سری گفتہ بود

خوی او رفتہ پری خود او شدہ — ترک بے الہام تازی گو شدہ

چون بجود آید نہ داند یک لغت — ق — چون پری را ہست این ذات و صفت

پس خداوند پری و آدمی — از پری کی باشدش آخر کمی

چون پری را این دم و قانون بود — کردگارِ آن پری خود چون بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت مین جب کوئی بدمستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہین کہ اسوقت یہ شخص نہین بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

در سخن پرداز دا ز نو یا کہن — تو بگوئی "بادہ گفت است این سخن

بادۂ را می بود این شر و شور | نور حق را نیست این فرہنگ و زور؟
گرچہ قرآن از لب پیغمبر است | ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

مولانا نے ایک اور مثال مین اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ مین گرم کیا جاتا ہی اور سرخ ہوکر آگ کا ہمرنگ بن جاتا ہے، تو گو وہ آگ نہین ہوجاتا لیکن اُسمین تمام صفتین آگ کی پائی جاتی ہین، یہان تک کہ کہتے ہین کہ آگ ہوگیا، **فنا فی اللہ** کے مقام مین انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگِ آہن محو رنگ آتش ست | ز آتشی می لافد و خامش وش ست
چون بہ سرخی گشت ہمچون زرکان | پس انا النار ست لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم | گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک ست و ظن | آزمون کن، دست را بر من بزن
آتشم من، بر تو گر شد مشتبہ | روی خود، بر روی من یکدم بنہ
آدمی چون نور گیرد از خدا | ہست مسجود ملائک ز اجتبا

اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ مین ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چون حریف جان بود | زندہ گردد نان و عین آن شود
در نمک زار ار خرِ مُردہ فتاد | آن خری و مردگی یکسو نہاد
این نمک زار جسوم ظاہر ست | خود نمک زار معانی دیگر است

چونکہ یہ مقام یعنی **فنا** سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار

مختلف موقعون پراسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت آلہی ناتمام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہین؛

چون انای بندہ لاشد از وجود	پس چہ باشد تو بیندیش ای جحود
چون بمردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع وادراک وبصر
ہست معشوق آنکہ او یک تو بود	مبدء و ہم منتہایت او بود
تا ز زہر واز شکر تو نگذری	از گل وحدت کجا بوی بری
صبغۃ اللہ ہست رنگِ خُمِ ہو	رنگہا یکرنگ گردند اندرو
طالب ست و غالب ست آن کردگار	کہ ز ہستی ہا برآرد او دمار
تا نداند غیر او در کارگاہ	مَن عَلَیہا فَان برین باشد گواہ

نکتہ باوجود اسکے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا مین مستغرق تھے، تاہم آنکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرتے چاہیین، چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلافِ حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن انا بیوقت گفتن لعنت ست فرعون ۱۲	وان انا در وقت گفتن رحمت ست منصور ۱۲

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہین۔ ان لوگون کے نزدیک عبادت، ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلہ کی توقع ہے یا تعمیلِ حکم ہے جسکے بجا نہ لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوف مین عبادت کے معنی یہ ہین کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت آلہی اسکا باعث ہو۔

ابتدا مین بچہ مکتب مین جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے، تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب مین نہین جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہان تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب مین جانے سے روکا جائے تب بھی نہین رک سکتا، حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

هر مقلّد را درین رہ نیک و بد — همچنان بستہ بہ حضرت می کشند

جملہ در زنجیر بیم و ابتلا — می روند این رہ، بغیر اولیا

می کشند این راہ را بیگانہ وار — جز کسانی واقفِ اسرار کار

جهد کن تا نورِ تو رخشان شود — تا سلوک و خدمتت آسان شود

کودکان را می بری مکتب بہ زور — زان کہ هستند از فوائد چشم کور

چون شود واقف بہ مکتب میرود — جانش از رفتن شگفتہ می شود

می رود کودک بہ مکتب پیچ پیچ — چون نہ دید از مزدِ کار خویش هیچ

چون کند در کیسہ دانگی دست مزد — آنگهی بے خواب گردد شب چو دزد

ایتیا کرہا مقلد گشتہ را	ایتیا طوعاً صفا بسر شتہ را
این محبِ حق ز بہر علتے	وان دگر را بی غرض خود خلتے
این محب دایہ لیک از بہر شیر	وان دگر دل دادہ بہر این ستیر
طفل را از حسن او آگاہ نے	غیر شیر او را ازو دلخواہ نے
وان دگر خود عاشقِ دایہ بود	بے غرض در عشق یکرایہ بود
پس محبِ حق بہ تقلید و بہ ترس	دفتر تقلید می خواند بہ درس
وان محبِ حق ز بہر حق کجاست	کہ ز اغراض و ز علتہا جدا است

آگاہی ۱۲

اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے لیے اوقات معینہ کے پابند ہین لیکن اہلِ دل کے لیے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لیے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لیے بس نہین کرتے۔

پنج وقت آمد نماز رہنمون	عاشقانش را صلوٰۃ دائمون
نہ بہ پنج آرام گیرد آن خمار	راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار
نیست زُر غبّا نشان عاشقان	سخت مستسقی ست جان عاشقان
نیست زُر غبا طریقِ ماہیان	زانکہ بے دریا ندارد انس جان
آبِ این دریا کہ ہائل بقعہ ایست	با خمارِ ماہیان یک جرعہ ایست
یکدم ہجران بر عاشق چو سال	وصل سالی متصل پیشش خیال
عشق مستسقی ست مستسقی طلب	در پی ہم این و آن چون روز و شب

ہیچ کس باخویش زرغبا نمود؟ ہیچ کس با خو د بہ نوبت یار بود؟

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہین، علماے ظاہر اُنکے ظاہری معنی لیتے ہین، لیکن صوفیہ اُنکو اس نگاہ سے دیکھتے ہین کہ وہ اصل معنی کے لیے بجاے الفاظ اور عنوان کے ہین۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علماے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف اسقدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے نزدیک، اسکا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ ای کیا در امامت پیش کردن کور را	شریعت مین اندھے کا امام ہونا مکروہ ہے
کور را پرہیز نبود از قذر چشم باشد اصل پرہیز و حذر	اسکی وجہ یہ ہی کہ اندھا نجاست سے بچ نہین سکتا کیونکہ پرہیز و احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہر ست کور باطن در نجاسات سر ست	ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست مین مبتلا ہی لیکن دل کا اندھا، باطنی نجاست مین گرفتار ہی
این نجاست ظاہر از آبے رود وان نجاست باطن افزون میشود	ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے
چون نجس خواندست کافر را خدا آن نجاست نیست در ظاہر ورا	خدا نے کافرون کو جو نجس کہا ہے تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہین کہا

اسی طرح نماز کے ارکان واعمال کی حقیقت یہ ہے

معنی تکبیر این ست اے امیم — کای خدا پیش تو ما قربان شدیم

وقت ذبح اللہ اکبر میکنی[ای امام ۱۲] — ہمچنین در ذبحِ نفسِ کشتنی

در قیام این نکتہ ہا دارد رجوع — وز خجالت شد دوتا اندر رکوع

قوتِ استادن از خجلت نماند — در رکوع از شرم تسبیحی بخواند

باز فرمان می رسد بردار سر — از رکوع و پاسخ حق بر شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کرکے مولانا فرماتے ہین۔

در نماز این خوش اشارتہا بہ بین — تا بدانی کان بخواہد شد یقین

بچہ بیرون آر از بیضہ نماز — سر مزن چون مرغ بے تعظیم و ساز

روزہ، ارباب ظاہر کے نزدیک، فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک اس کی یہ حقیقت ہے۔

ہست روزہ ظاہر امساک طعام	ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے۔
روزۂ معنی توجہ دان تمام	لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے
این دہان بندد کہ چیزی کم خورد	ظاہری روزہ دار موںھ بند کرلیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے
وان بہ بندد چشم و غیری ننگرد	لیکن معنوی روزہ دار آنکھیں بند کرلیتا ہے کہ خدا کے سوا کسی پر نظر نہ ڈالے
ہست گربہ روزہ دار اندر صیام	بلی بھی روزہ رکھتی ہے۔
خفتہ کردہ خویش بہر صید عام	جو شکار کرنے کے لیے چپ چاپ لیٹ جاتی ہے

کردہ بد زین ظن کج صد قوم را	۶ اس لغو خیال سے سیکڑون قومون کو آدمی خراب کر دیتا ہے،
کردہ بدنام اہل جود وصوم را	اور اہل جود وصوم کو بدنام کرتا ہے

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہین۔

حج زیارت کردن خانہ بود ۔۔۔ حج رب البیت مردانہ بود

جاہلان تعظیم مسجد می کنند ۔۔۔ در جفای اہل دل جدمی کنند

مسجدی کاندر درون اولیاست ۔۔۔ سجدہ گاہ جملہ ہست آنجا خداست

آن مجاز ہست این حقیقت ای خران ۔۔۔ نیست جز مسجد درون سروران

صورتی کو فاخر و عالی بود ۔۔۔ او ز بیت اللہ کے خالی بود

فلسفہ وسائنس

اگرچہ علم کلام تصوف، اخلاق، سب فلسفہ مین داخل ہین اوراس لحاظ سے مثنوی تمامتر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کرلی ہے، اور علم کلام و تصوف، مذہب کے دائرہ مین آگئے ہین اسلیے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہین ہوسکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخین مراد ہین جو علوم مذکورہ سے خارج ہین۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی مین فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن انکا دماغ اسقدر فلسفیانہ واقع ہُوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انکی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہین وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہین تو فلسفیانہ نکتون کے بغیر نہین کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصرسی حکایت شروع کرتے ہین تو جزون مین جاکر ختم ہوتی ہے، ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہین جو ضمناً اور تبعاً مثنوی مین بیان کیے گئے ہین۔

تجاذب اجسام یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہین اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہین، اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے، لیکن لوگون کو یہ سنکر حیرت ہوگی کہ سیکڑون برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے

ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہین۔

جملہ اجزاے جہان زان حکم پیش | جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ | راست ہمچون کہربا و برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مرحبا | با توام چون آہن و آہن ربا

اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اسطرح بیان کی ہے۔

گفت سائل چون بماند این خاکدان | درمیان این محیط آسمان
ہمچو قندیلے معلق در ہوا؟ | نے بر اسفل میرود نے بر علا،
آن حکیمش گفت کز جذب سما | از جہات شش، بماند اندر ہوا
چون ز مقناطیس قبہ ریختہ | درمیان ماند آہنے آویختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہین، اسلیے زمین بیچ مین معلق ہو کر رہ گئی ہے، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اسطرح ٹھیک وسط مین رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر مین لٹکا رہ جائیگا، یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی روسے، یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے جنکو اجزاے دیمقراطیسی کہتے ہین ان ذرات مین بھی باہم کشش ہے لیکن کشش کے مدارج یکسان نہین بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہین، اسلیے ان مین نہایت اتصال ہوتا ہے اور

اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورہ مین ٹھوس کہتے ہین مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے انمین باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات مین یہ کشش کم ہے بعض چیزون مین یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے تخلخل اور تکاثف کے معنی بھی یہی ہین یعنی اجزا کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہین۔

میل ہر جزئی بہ جزئی می نہد | زاتحاد ہر دو تولیدی جہد
ہر یکی خواہان دگر را ہمچو خویش | از پئے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون را ز موج عشق دان | گر نبودی عشق بفسردی جہان
کے جمادی محو گشتی در نبات | کے فدائے روح گشتی نامیات
ہر یکی بر جا فسردی ہمچو یخ | کے بدے پران و جویان چون ملخ

ان اشعار مین مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے ان اشعار مین مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزا سے پرورش پاتے ہین وہ جمادی اجزا ہین لیکن چونکہ ان مین اور نباتی اجزا مین باہمی کشش اور تجاذب ہی اسلیے وہ اجزا نبات بن جاتے ہین اسی طرح نباتی اجزا حیوانی اجزا بن جاتے ہین اگر یہ کشش اور تجاذب نہوتا تو ہر جزء اپنی جگہ پر جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور مین نہ آتے۔

تجدد امثال — تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزا نہایت جلد جلد فنا

ہوتے جاتے ہین اور انکی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہین، یہان تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم مین سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہین رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہین اسلیے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہین ہوتا۔

مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے،

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتی است | مصطفےٰ فرمود دنیا ساعتی است
ہر نفس نو مے شود دنیا و ما | بے خبر از نو شدن اندر بقا
عمر ہمچون جوے نو نو میرسد | مستمرے مے نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدہ ست | چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بہ جنبانی بساز | در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح مین لکھتے ہین۔

بیان ہست مر مسئلہ تجدد امثال را و آن این ست کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن متبدل می شود کہ در ہر آن صورتے معدوم می شود و صورت اخریٰ دران موجود می شود با وحدت عین، و این نیست کہ یک صورت باقی باشد در دو آن، لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ ہست، حس این متبدل رانمی یابد و گمان بردہ میشود کہ ہمان صورت مستمرہ است۔

مسئلہ ارتقا | موجودات عالم کی تقسیم چار قسمون مین کی گئی ہے جمادات، نباتات،

حیوانات، انسان، لیکن انکے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما مین اختلاف رائے ہے، عام رائے یہ ہے کہ یہ چارون اپنے وجود مین مستقل ہین یعنی فطرت نے انکو ابتدا ہی سے اسی صورت مین پیدا کیا، دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل مین صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہونچی، انسان پہلے جماد تھا، پھر نبات، پھر حیوان، پھر انسان، یہ سلسلۂ ارتقا خود اِن انواع کے ماتحت انواع مین بھی جاری ہے، مثلاً فاختہ قمری، کبوتر، جداگانہ نوعین نہین ہین بلکہ اصل مین ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے مختلف صورتین بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی، اس مسئلہ کا موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اسکے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل مین بصراحت لکھا ہے۔

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد ۔۔۔ وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد ۔۔۔ وز جمادی یاد نا ورد از نبرد

وز نباتی چون بہ حیوان اوفتاد ۔۔۔ نامدش حال نباتی ہیچ یاد

جز ہمان میلے کہ دارد سوی آن ۔۔۔ خاصہ در وقتِ بہار ضیمران

ہمچو میل کودکان با مادران ۔۔۔ سر میل خود نداند در لبان

ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت ۔۔۔ تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

ایک علمی ماہوار رسالہ

الندوہ

آنریری ایڈیٹر شبلی نعمانی

قیمت سالانہ مع مصارف ڈاک صرف عہ

اسلامی علوم و فنون۔ عقائد و تاریخ۔ فلسفہ و اخلاق کے بہت سے ایسے مسائل ہین جنپر الگ الگ مستقل تصنیف نہین لکھی جاسکتی۔ لیکن وہ ایسے ضروری اور مہتم بالشان مسائل ہین کہ اسلامی لٹریچر اُن سے بے نیاز نہین ہوسکتا۔ میرا ایک مدت سے ارادہ تھا کہ یہ معلومات اور تحقیقات ایک ماہوار رسالے کے ذریعے سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہین۔ اِس ارادہ کے پورا کرنے کا خیال آیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اِس قسم کا رسالہ ذاتی حیثیت سے نہین بلکہ کسی اسلامی انجمن کے انتساب سے اشاعت پائے۔ اِس مقصد کے لیے ندوۃ العلما سے زیادہ کسی انجمن کو استحقاق حاصل نہ تھا کیونکہ مسلمانون کا اگر کوئی علمی اور مذہبی مرکز قایم ہوسکتا ہے تو وہ ندوۃ العلما ہی کے زیر اثر ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ڈھائی برس سے یہ رسالہ الندوہ کے نام سے اشاعت پا رہا ہے۔ اِسوقت تک اِسمین جو مضامین نکلے اُنمین سے بعض کے عنوانات حسب ذیل ہین جنسے مضامین کی اہمیت کا اندازہ ہوسکے گا۔ علوم القرآن۔ فلسفۂ یونان پر مسلمانون نے کیا اضافہ کیا۔ علوم جدیدہ۔ ابن رشد۔ فن بلاغت۔ تذکرہ مولوی غلام علی آزاد بلگرامی۔ فن نحو کی مروجہ کتابین۔ مسائل فقہیہ پر ضروریات زمانہ کا اثر۔ موبدان مجوس۔ ذوالنون مصری فارسی شاعری اور عرفی شیرازی۔ مسلمانون کی بےتعصبی۔ پردہ اور اسلام ابن جوزی کی کتاب مناقب عمر بن عبدالعزیز پر ریویو۔ جمہرۃ البلاغت۔ سوانح امام بخاری اور انکی تصنیفات۔ المرۃ المسلمہ پر ریویو۔

ایک خاص بات یہ ہو کہ اِس رسالہ کی آمدنی کسیکی ملک نہین۔ بلکہ معمولی مصارف کے ادا کے بعد اگر کچھ پس انداز ہوگا تو ندوۃ العلما کے تعلیمی صیغہ مین صرف ہوگا۔ اور اِس لحاظ سے اِس پرچہ کی خریداری داخل حسنات اور مبرات ہو۔ درخواست ایڈیٹر یا مینیجر کے نام آوے۔

شبلی نعمانی۔ ندوہ لکھنو